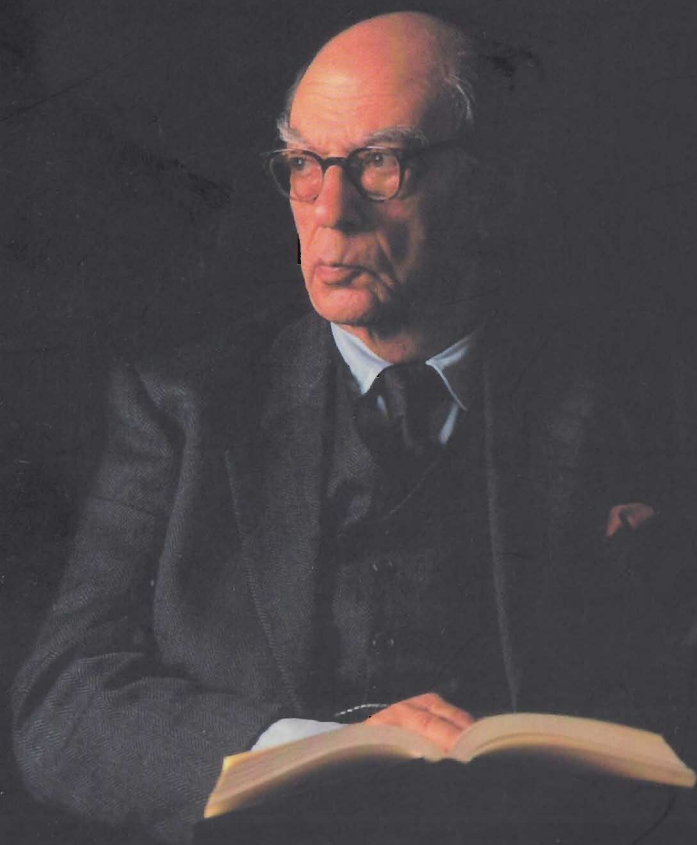


آیزایا برلین

آزادی و خیانت به آزادی

تست دشمن آزادی بستر

عزت الله فولادوند



شش متفکری که در این کتاب با آنان سروکار داریم - هلوسیوس، روسو، فیشته، هگل، سن‌سیمون، و دومستر - همه با زبان امروزی ما سخن می‌گویند و گویی روزگار ما را مخاطب قرار می‌دهند. آنان با این زبان و بیان نه‌تنها مریدان، بلکه مخالفان خود را نیز به کمند کشیده‌اند، و به‌ویژه از این حیث درخور دقت و تحقیق‌اند که سراسر دید ما را نسبت به زندگی دگرگون ساخته‌اند. صفت مشترکشان این است که همگی درباره آزادی بشر بحث کرده‌اند، ولی با کمال شگفتی، عقایدشان نهایتاً ضد آنچه معمولاً آزادی فردی یا آزادی سیاسی خوانده می‌شود از کار درمی‌آید. پرسش بنیادینی که در عصر ما به صورت حادترین مشکل درآمده این است که «چرا اصولاً کسی باید از کس یا کسان دیگری اطاعت کند؟» پاسخ‌هایی که این شش متفکر به آن پرسش داده‌اند هنوز اساس عقاید دشمنان آزادی و محور پیکار دوستداران آن است.



ISBN 978-964-9971-63-6



9 789649 971636

۵۰۰۰ تومان

آزادی و خیانت به آزادی

Isaiah Berlin
Freedom and Its Betrayal:
Six Enemies of Human Liberty
Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002
Translated from the Original English into the Persian
by Ezzatollah Fouladvand

| | | |
|--|---|------------------|
| Berlin, Isaiah | برلین، آیزایا، ۱۹۰۹-۱۹۹۷ م. | سرشناسه: |
| | آزادی و خیانت به آزادی؛ آیزایا برلین؛ ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند. | عنوان و پدیدآور: |
| | تهران، نشر ماهی، ۱۳۸۶. | مشخصات نشر: |
| | ۲۶۴ ص. | مشخصات ظاهری: |
| | ISBN 878-964-9971-63-6 | شابک: |
| | فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا. | یادداشت: |
| | عنوان اصلی: | یادداشت: |
| <i>Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty</i> , 2002 | | |
| | این کتاب در سال ۱۳۸۲ توسط محمدامین کاردان تحت عنوان به نام آزادی ترجمه و توسط انتشارات مروارید منتشر شده است. | یادداشت: |
| | آزادی - فلسفه. | موضوع: |
| | فولادوند، عزت‌الله، ۱۳۱۴ - | شناسه‌ی افزوده: |
| | ۱۳۸۶ آ ۴ ب ۴ / ۴ / ۸۲۴ BA | رده‌بندی کنگره: |
| | ۱۲۳ / ۵ | رده‌بندی دیویی: |
| | شماره‌ی کتابخانه‌ی ملی: ۱۱۰۱۷۷۴ | |

آزادی و خیانت به آزادی

شش دشمن آزادی بشر

آیزایا برلین

ترجمه عزت‌الله فولادوند



نقشروای

تهران

۱۳۹۰

آزادی و خیانت به آزادی

| | |
|-----------------|-----------------------|
| نویسنده | آبزیایا برلین |
| مترجم | عزت‌الله فولادوند |
| | + |
| چاپ سوم | زمستان ۱۳۹۰ |
| چاپ دوم | زمستان ۱۳۸۷ |
| چاپ اول | بهار ۱۳۸۷ |
| تیراژ | ۲۰۰۰ نسخه |
| | + |
| نمونه‌خوان | مهدی نوری |
| مدیر هنری | حسین سجادی |
| حروف‌نگار | سارا سراهی |
| لیتوگرافی | گرافیک‌گستر |
| چاپ جلد | چاپ صنوبر |
| چاپ متن و صحافی | سازمان چاپ و انتشارات |

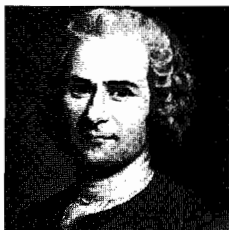
شابک ۹۷۸-۹۶۴-۹۹۷۱-۶۳-۶
همه‌ی حقوق برای ناشر محفوظ است.



تهران، خیابان انقلاب، رویه‌روی سینما سپیده، شماره‌ی ۱۱۷۶، واحد ۴
تلفن و دورنگار: ۶۶۹۵ ۱۸۸۰
www.nashremahi.com



Claude-Adrien Helvétius
(1715-1771)



Jean-Jacques Rousseau
(1712-1778)



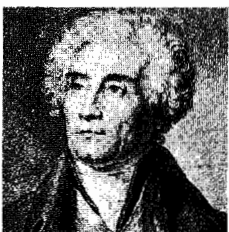
Johann Gottlieb Fichte
(1762-1814)



Georg Wilhelm Friedrich Hegel
(1770-1831)



Claude-Henri Saint-Simon
(1760-1825)



Joseph de Maistre
(1753-1821)

پیشکش به آزادمرد دانشور
دکتر سید حسین میرمجلسی
ع. ف.

| | |
|----|--|
| ۱۱ | یادداشت مترجم |
| ۱۳ | درآمدی بر اندیشه و آثار آیزایا برلین |
| ۳۹ | مقدمه |

| | |
|-----|-----------------|
| ۵۱ | هَلُوسیوس |
| ۷۳ | روسو |
| ۱۰۳ | فیشته |
| ۱۳۵ | هگل |
| ۱۷۵ | سن سیمون |
| ۲۰۹ | دومِشتر |

| | |
|-----|------------------------|
| ۲۴۳ | یادداشتها و مآخذ |
| ۲۵۳ | فهرست اعلام |

یادداشت مترجم

این کتاب مجموعه شش گفتاری است که آیزایا برلین هفته‌ای یک‌بار در ۱۹۵۱ در برنامه سوم رادیو بی‌بی‌سی ایراد کرد. استقبال شنوندگان بی‌سابقه بود، و پنج سال بعد این گفتارها پایه‌ای شدند برای انتصاب برلین به مقام شامخ استادی کرسی چیچلی در نظریات اجتماعی و سیاسی در دانشگاه آکسفورد. متن سخنرانیها در همان زمان در بی‌بی‌سی از نوارها پیاده شد. سالها بعد هنری هاردی، ویراستار دقیق و سخت‌کوش آثار برلین، متن پیاده‌شده را با نظر او ویرایش کرد و توضیحات و ارجاعات و مآخذ لازم را (که در پایان این مجلد آمده است) بدان افزود و به صورت کتاب انتشار داد که اکنون ترجمه فارسی آن به خوانندگان عرضه می‌شود.

در بی‌بی‌سی متن مورد بحث زیر عنوان «شش دشمن آزادی بشر» بایگانی شده بود. هاردی آن عبارت را عنوان فرعی قرار داد و کتاب را با نام اصلی آزادی و خیانت به آزادی در سال ۲۰۰۲ در سلسله انتشارات دانشگاه پرینستون منتشر ساخت. این عنوان گرچه از خود نویسنده نیست، اما چون در کتاب‌شناسی برلین همه‌جا به همین صورت آمده است و تغییر آن در فارسی احتمالاً سبب گمراهی پژوهندگان می‌شد، در ترجمه نیز حفظ شد. برلین یکی از برجسته‌ترین متفکران این روزگار است، و اقبال به او در جهان، چه در میان متخصصان و روشنفکران و چه از سوی خوانندگان عمومی، در دهه‌های اخیر پیوسته رو به فزونی بوده است. نوشته‌هایش راهگشای ما در فهم و دست‌وپنجه نرم کردن با مشکلاتی در عالم سیاست و جامعه و فرهنگ است که بدون حل یا دست‌کم درک عمیق‌تر آنها، تلاشمان

برای رسیدن به آینده‌ای روشنتر بیهوده خواهد بود و همچنان اسیر کج فهمی‌ها و تعصبات موروثی خواهیم ماند. از این رو، به منظور آشنایی بهتر خوانندگان با زندگی و آثار و اندیشه‌های برلین، بخشی در این زمینه به عنوان درآمد به کتاب افزودیم تا فایده آن بیشتر شود. خوانندگانی که خواهان تفصیل بیشتر باشند می‌توانند به کتابهای فلسفه سیاسی آیزایا برلین و فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، هر دو به ترجمه آقای خشایار دیهیمی، و به آثار خود برلین که به فارسی درآمد است رجوع کنند.

عزت‌الله فولادوند

مرداد ۱۳۸۶

درآمدی بر اندیشه و آثار آیزایا برلین*

- آیزایا برلین (۱۹۰۹-۹۷) فیلسوف و اندیشه‌نگار و نظریه‌پرداز سیاسی و استاد دانشگاه و جستارنویسی بریتانیایی بود. آوازه بلندش در بیشتر عمر مرهون گفت‌وگوهای درخشان، دفاع از لیبرالیسم، حمله به تندروی سیاسی، تعصب و تحجر روشنفکری و نوشته‌های قابل فهم و پرتأثیر وی در زمینه تاریخ سیر اندیشه‌ها بود. نوشته او، «دو مفهوم آزادی» (۱۹۵۸)، در تجدید علاقه به سیاست نظری در جهان انگلیسی‌زبان سهم بسزا داشت، و هنوز یکی از پرتأثیرترین متنها در این حوزه و موضوع بحثهای بس گسترده است. ستاینندگان و منتقدان همداستانند که فرقی که برلین میان آزادی مثبت و آزادی منفی گذاشت، خواه و ناخواه، همچنان نقطه آغازی اساسی برای بحث‌های نظری درباره معنا و ارزش آزادی سیاسی است. مقارن با اواخر عمر، آثار متعددش بیشتر در دسترس قرار گرفت و باعث علاقه روزافزون دانشوران به کارهای وی، بویژه به مسئله چندگانگی ارزش‌ها شد.

زندگی او

آیزایا برلین در ۱۹۰۹ در ریگا، پایتخت لتونی، که در آن هنگام بخشی از امپراتوری روسیه بود چشم به جهان گشود. پدرش، میندل برلین، تاجر

* این بخش به منظور شناساندن بهتر برلین، تلخیص و ترجمه‌ای (گاهی نسبتاً آزاد) از دایرةالمعارف فلسفه استغفرد است:

Cherniss, Joshua and Henry Hardy, "Isaiah Berlin", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2007 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

(مترجم)

ثروتمند چوب بود. خانواده برلین در ۱۹۱۵ به شهر آندره‌آیل در روسیه و در ۱۹۱۷ به پتروگراد [لنینگراد بعدی و سن پترزبورگ کنونی] نقل مکان کردند و در جریان هر دو انقلاب روسیه در ۱۹۱۷ در آنجا حضور داشتند، و آیزایا آن انقلابها را به چشم دید. با وجود آزارهای بلشویکها در اوایل کار، برلین و خانواده در ۱۹۲۰ اجازه یافتند به ریگا بازگردند، و در ۱۹۲۱ به بریتانیا مهاجرت کردند و در حومه لندن سکونت گزیدند. آیزایا به دبیرستان سنت پل و سپس به کالج کورپوس کریستی در دانشگاه آکسفورد رفت و در آنجا تاریخ و زبانهای باستانی و سیاست و فلسفه و اقتصاد خواند. در ۱۹۳۲ در نیوکالج به سمت مدرس و به فاصله‌ای کوتاه به عضویت هیأت علمی کالج آل‌سولز در آکسفورد منصوب شد که در محیط دانشگاهی بریتانیا افتخاری استثنایی بود.

در جنگ جهانی دوم برلین از ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۶ در سفارت بریتانیا در واشنگتن و نیویورک وظایفی برعهده گرفت. در ۴۶-۱۹۴۵ سفری به اتحاد شوروی کرد و با شماری از روشنفکران روسی، بخصوص دو شاعر، آنا آخماتوا و بوریس پاسترناک، که از تصفیه‌ها جان به دربرده بودند ولی هنوز هدف تعقیب و آزار بودند آشنا شد، و این امر بر مخالفت سرسختانه او با کمونیسم افزود و به راه آینده او در عالم اندیشه شکل داد. پس از جنگ، برلین به آکسفورد بازگشت، و گرچه تا اوایل دهه ۱۹۵۰ به تدریس و نگارش در فلسفه ادامه می‌داد، ولی توجهش به تاریخ سیر اندیشه‌ها، بویژه تاریخ روشنفکری روسیه، به تاریخ نظریه‌های مارکسیستی و سوسیالیستی و به نهضت روشنگری و منتقدان آن جلب شده بود.

در ۱۹۵۷ برلین در آکسفورد به استادی کرسی چیچلی در نظریات اجتماعی و سیاسی انتخاب شد و ملکه او را به لقب «سِر» مفتخر ساخت. ده سال بعد به ریاست کالج وولفسن در آکسفورد رسید که خود عمدتاً در تأسیس آن کوشیده بود، و همزمان بالاترین نشان کشوری بریتانیا (Order of Merit) نصیب او گشت. مجموعه آثار او رفته‌رفته از ۱۹۷۸ به

کوشش هنری هاردی انتشار یافت و تاکنون ۱۳ مجلد از آن (از جمله کتاب فعلی) و نخستین مجلد از مجلدات سه گانه نامه‌های وی منتشر شده است.

مراحل رشد فکری

برلین در آغاز از ایده‌آلیستهای انگلیسی (گرین و برادلی)، بعد در دوره کارشناسی از رئالیستهای انگلیسی (مانند مور)، و سپس در بدو تدریس فلسفه از پوزیتیویستهای منطقی و حلقه وین و نخستین نوشته‌های ویتگنشتاین متأثر بود، ولی شکاکیت خود را درباره ادعاهای پوزیتیویستها همچنان حفظ می‌کرد. او همچنین به کانت و کانتی‌های بعدی توجه داشت، اما کسی که نخست علاقه خاص وی را به منازعات ایده‌نولوژیک متفکران روس و تاریخ فلسفه آلمان جلب کرد مهاجر منشویک روسی گمنامی به نام راخمیله ویچ بود. سپس در آکسفورد، کالینگ‌وود علاقه وی را به تاریخ سیر اندیشه‌ها و متفکرانی همچون ویکو بیشتر پرورش داد.

در اواسط دهه ۱۹۳۰ و به هنگام نگارش زندگینامه کارل مارکس، برلین به دو متفکر روس برخورد که در نظرگاههای سیاسی و تاریخی وی تأثیر مهم گذاشتند: یکی آلکساندر هرتسن که برلین بعدها بسیاری از عقاید خویش را در زمینه تاریخ و سیاست و اخلاق به او نسبت می‌داد، و دیگری مبلغ مارکسیست و مورخ فلسفه، پلخانف، که برلین به‌رغم مخالفت با مارکسیسم او را می‌ستود. علاقه برلین به متفکران طبیعی مسلک و مادی و تجربی مشرب نهضت روشنگری و منتقدان ایده‌آلیست و تاریخ‌گرای آنان از مطالعه آثار پلخانف آغاز شد. او همچنین منشأ توجه عمیق برلین به اختلاف نظر لیبرالها و رادیکالهای روسی در قرن نوزدهم و اوایل سده بیستم بود که به دلمشغولی وی به فلسفه تاریخ و اخلاق در کردار سیاسی شکل داد.

در نتیجه جنگ جهانی دوم و جدایی از فیلسوفان آکسفورد و بعضی اشتغالات سیاسی، برلین کم‌کم به این فکر رسید که فلسفه محض با ذوق او

سازگار نیست، و تصمیم گرفت به تاریخ سیر اندیشه‌ها با صبغه فلسفی و با اتکا به اعتقادهای سیاسی خود روی آورد. برلین همیشه لیبرال‌مشرَب بود؛ ولی از اوایل دهه ۱۹۵۰ دفاع از لیبرالیسم جایگاهی محوری در اندیشه او پیدا کرد. دفاع از لیبرالیسم بطبع با عقاید اخلاقی برلین و ماهیت و نقش ارزشها در زندگی انسان مرتبط شد، و او رفته‌رفته به نظریه چندگانگی ارزشها رسید، و این فکر در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ نزد او اهمیت خاص یافت. در اوایل دهه ۱۹۶۰ خاطر برلین بیش از دهه پیش از مسائل سیاسی به ماهیت علوم انسانی معطوف شد. ولی، به هر حال، در سراسر آن سالها او به کار در زمینه تاریخ سیر اندیشه‌ها ادامه داد، و از اواسط دهه ۱۹۶۰ تقریباً همه نوشته‌هایش به صورت تحقیقاتی در آن حوزه، بویژه درباره منتقدان رمانتیک و مرتجع نهضت روشنگری درآمد.

فلسفه معرفت و علوم انسانی

تصور عمومی برلین از فلسفه از نخستین آشنایی او با ایده‌آلیسم و پوزیتیویسم منطقی و رد هر دو شکل گرفت. به عقیده او، ایده‌آلیسم می‌خواست فلسفه را «شهبانوی علوم» و قادر به احراز حقایق بنیادی و ضروری و مطلق و مجرد جلوه دهد؛ و پوزیتیویسم منطقی بر آن بود تا فلسفه را در بالاترین حد، «خادمه علوم طبیعی» بنمایاند و مسائل آن را به چیزهای دیگر فروکاهد و از ابهت بیندازد، و در پایینترین حد، نشانه ناپختگی فکری و ناشی از پریشان‌اندیشی و زودباوری معرفی کند.

راهی که برلین در دفاع از فلسفه اختیار کرد آمیزه‌ای از مسلک تجربی توأم با شکاکیت و مکتب نوکانتی بود. او نیز مانند ویکو و دیلتای و نوکانتی‌هایی همچون ریکرت و ویندلاند، بر تفاوت بنیادی علوم طبیعی با علوم انسانی پای می‌فشرد. فلسفه را در رده علوم انسانی جای می‌داد، ولی حتی در آنجا مقامی یگانه برای آن قائل بود و فلسفه را نوعی تحقیق درباره چیزی می‌دانست که ممکن نبود موضوع معرفت تجربی قرار گیرد.

در مسائل غیرفلسفی، حتی اگر پاسخ دانسته نباشد، وسیله یا راه پیدا کردن آن برای بسیاری از مردم شناخته یا پذیرفته است. به مسائل مربوط به واقعیات تجربی می‌توان از طریق مشاهده پاسخ داد. به مسائل دیگر، مثلاً در ریاضیات و دستور زبان و منطق صوری، می‌توان از راه قیاس یا با رجوع به قواعد احراز شده پاسخ گفت. به فرض هم که فی‌المثل راه حل مسأله ریاضی بخصوص دشواری را ندانیم، می‌دانیم که قوانین و فنونی هست که باید در پیدا کردن جواب از آنها استفاده کنیم.

برلین می‌گوید فلسفه با مسائلی سروکار دارد که نه پاسخشان دانسته است، نه راه و وسیله رسیدن به پاسخ، و نه معیارهای داوری برای سنجش اینکه آیا فلان پاسخ پیشنهادی معقول و پذیرفتنی هست یا نیست. این مسأله که «راندن از نقطه X به نقطه Y چقدر طول می‌کشد؟» یا «ریشه سوم عدد ۷۲۹ چیست؟»، مسأله‌ای فلسفی نیست. از سوی دیگر، این پرسش که «زمان چیست؟» یا «عدد چیست؟» یا «هدف و غرض از زندگی انسان چیست؟» یا «آیا انسانها همه برادرند؟» پرسشی فلسفی است؛ ولی این سؤال فلسفی نیست که «آیا اکثر افراد فلان گروه یکدیگر را برادر می‌دانند؟» یا «لوتر معتقد بود که هدف زندگی چیست؟»

برلین این نظر را ربط داد به فرقی که کانت گذاشته بود میان امور واقع و ساختارها یا مقولاتی که امور واقع در چارچوب آنها معنا پیدا می‌کنند. فلسفه با مسائلی سروکار دارد ناشی از کوششهای مردم برای معنادادن به تجربه‌هایی که حاصل می‌کنند، و، بنابراین، مستلزم در نظر گرفتن مفهوما و مقولاتی است که تجربه از طریق آنها به ادراک می‌آید، سازمان می‌یابد و تبیین می‌شود.

کانت معتقد بود که این مقولات ثابت و همه‌جا و برای همه یکسانند، ولی برلین اعتقاد داشت که لااقل بعضی از آنها متغیر و گذرنده و انعطاف‌پذیرند، و نمی‌توان گفت که همه مقدم بر تجربه و مستقل از تجربه‌اند. به عقیده برلین، تصوراتی که ما با استفاده از آنها معنایی از جهان حاصل می‌کنیم با

تجربه‌های ما پیوند نزدیک دارند، و هم به تجربه‌های ما شکل می‌دهند و هم از تجربه‌های ما شکل می‌پذیرند. به همان وجه که تجربه بشر برحسب زمان و مکان تغییر می‌کند، آن مفاهیم بنیادی در ذهن او نیز در اثر تجربه رو به تغییر می‌گذارند. فلسفه‌ورزی متضمن بررسی این نظرگاههای فکری است — یعنی دریچه‌هایی که از آنها به جهان می‌نگریم — و چون دست‌کم برخی از این نظرگاهها یا مقولات در طول زمان تغییر می‌کنند، پس لااقل بخشی از فلسفه نیز ضرورتاً دارای جنبه تاریخی است. فلسفه‌ورزی فعالیتی مهم است که نیاز حیاتی و نازدودنی ما را به توصیف و تبیین جهان تجربه برمی‌آورد. برلین بر سودمندی اجتماعی فلسفه تأکید داشت. فلسفه پیش‌فرضهای ناخودآگاه ما را آشکار می‌سازد و صحت و اعتبار آنها را می‌سنجد و از این راه خطاها و اشتباهاتی را مشخص می‌کند که به بدفهمی و کژنمایی تجربه‌ها منجر می‌شوند و آسیب واقعی می‌رسانند. فلسفه در آنچه تاکنون مسلم گرفته شده چون و چرا و شبهه می‌کند و مخالف کهنه‌اندیشی است و بر بنیادها تیشه می‌زند و، به این جهت، تشویش‌برانگیز است؛ ولی همین کیفیت، در عین حال آن را ارزشمند و حتی ضروری و رهایی‌بخش می‌سازد. به گفته برلین، هدف فلسفه «یاری به انسانها برای فهم خویشتن است تا بتوانند آشکار و روشن عمل کنند، نه بی‌نظم و نابخردانه در تاریکی»^۱.

معرفت‌شناسی و وجود

برلین در یکی از نوشته‌های خود^۲ از این فرض انتقاد می‌کند که هر جمله‌ای برای اینکه معنا بدهد، باید قابل برگرداندن فقط به یک نوع گزاره باشد. بر پایه این فرض نادرست، پدیدارگرایان می‌گویند هر اظهاری باید بتواند به اظهاری درباره ادراک بلاواسطه داده‌های حسی برگردد؛ و دسته دیگر به وجود چیزهایی حکم می‌کنند که اساساً وجود ندارند. برلین می‌گوید در هر

1. Isaiah Berlin, *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Henry Hardy (ed.), London: Hogarth Press, 1978, p. 11. 2. Ibid.

دو صورت، خطا یا ناشی از نیاز روانی به رسیدن به یقین است، یا برخاسته از این فرض که همه چیزها از یک گوهرند و باید با رجوع به آن درک شوند. به عقیده او، جست و جوی یقین مطلق به جایی نمی‌رسد، و کسی که بخواهد فقط چیزی بگوید که مطلقاً محتمل شبیه و خطا نباشد، خود را محکوم به سکوت می‌کند.

محور فلسفه برلین آگاهی به تنوع و پیچیدگی بی‌حد و حصر واقعیت است. تار و پود تجربه انسان «بیش از حد پر شمار و ریز و زودگذر و تار و مبهم است. [رشته‌ها] همزمان در بسیاری سطوحها در هم می‌پیچند و تداخل می‌کنند، و سواکردن و مشخص ساختن ورده‌بندی و گنج‌اند نشان در خانه‌های جداگانه امری محال از کار درمی‌آید»^۱.

این دو گزاره مرتبط با یکدیگر را می‌توان محور فلسفه برلین دانست: نخست اینکه یقین مطلق، آرمانی محال و دست‌نیافتنی است؛ دوم اینکه همه چیز را نمی‌توان و نباید به یک آرمان، به یک الگو، به یک نظریه یا به یک شاخص و معیار فروکاست. دو گزاره ذکر شده نه تنها در آراء برلین در زمینه زبان و معرفت محوریت دارند، بلکه در نظریات اخلاقی و فلسفه علوم انسانی او نیز دارای اهمیتند. دیگر محور این جنبه‌های مختلف اندیشه برلین، فردگرایی و تأکید وی بر تقدم امور جزئی [در مقابل کلیات] به عنوان موارد شناسایی، و فرد در مقام فاعل اخلاقی است.

علوم طبیعی و علوم انسانی

فردگرایی و مخالفت برلین با تحمیل شاخصها و الگوهای نامناسب بر تجربه‌های بشری به اعتراض وی به این اعتقاد پوزیتیویستی می‌انجامد که علوم طبیعی نمونه‌ای اعلای معرفت آدمی‌اند، و علوم انسانی باید از آنها تقلید کنند. علوم انسانی، به عقیده وی و در انطباق به آراء ویکو و دیلتای، چه از

1. Ibid.

نظر ماهیت و چه از حیث موضوع، با یکدیگر تفاوت می‌کنند و، بنابراین، به روشها و معیارها و هدفهای متفاوت نیازمندند.

موضوع علوم انسانی جهانی است که انسانها برای خود آفریده‌اند و در آن به سر می‌برند، موضوع علوم طبیعی جهان فیزیکی طبیعت است، و این دو جهان از اساس با یکدیگر تفاوت دارند. جهان طبیعت را از بیرون و با تکیه بر داده‌های عینی محض بررسی می‌کنیم، اما جهان انسانها را از درون با فهم خود از انگیزه‌ها و احساسهای آنان و بر پایه بعضی فرضهای متکی بر «شعور متعارف». علوم انسانی با جزئیات زندگی انسانها و افراد و تفاوتها سروکار دارند، ولی هدف علوم طبیعی رسیدن به قوانین کلی برای تبیین شباهتها و کل رده‌ای از پدیده‌هاست. در زمینه تاریخ که یکی از علوم انسانی است، مورخ خوب کسی است که «به رویدادها یا اشخاص یا اوضاع خاص ذاتاً و نه به عنوان مصادیقی از فلان قانون کلی توجه دارد»^۱. هدف علوم انسانی باید فهم ویژگی منحصر به فرد هر پدیدار انسانی خاص باشد، نه جست‌وجوی قوانین کلی به منظور تبیین اعمال انسانی با تقلید از علوم طبیعی. در علوم طبیعی، برخلاف روش علمی است که کسی بدون دلیل محکم منطقی یا تجربی به مخالفت با فرضیه‌ها یا قوانین محرز و استوار برخیزد. اما در علوم انسانی، برخلاف روش تاریخی است که کسی «به نام قوانین و نظریه‌ها و اصول برگرفته از دیگر زمینه‌ها — خواه منطقی، خواه اخلاق، خواه مابعدالطبیعه و خواه علوم — که بنا به ماهیت موضوع در اینجا مصداق ندارند، رویدادها یا اشخاص یا تنگناها و معضلات خاص را نادیده بگیرد یا تحریف کند»^۲.

شم تاریخی نه تنها به معنای شناخت تجربی رویدادهای گذشته است، بلکه از آن بالاتر به معنای تشخیص این امر است که در تبیین کردار انسانها چه چیزی خردپسند و باورکردنی است. خنده‌آور است که کسی بگوید

1. Ibid., p. 138.

2. Ibid., pp. 141-2.

تراژدی هملت ممکن بود در دربار چنگیزخان نوشته شود. گذشته باید نه فقط بر مبنای مفاهیم فعلی ما، بلکه در این چارچوب فهمیده شود که رویدادها چگونه می‌بایست به کسانی که در آن وقایع دست داشتند جلوه‌گر شده باشد. این امر نیازمند «درون‌فهمی» (Verstehen) و استمداد از نیروی تخیل و نگریستن از دریچه انگیزه‌ها و احساسات دیگران است که دانشمند علوم طبیعی به آن نیاز ندارد.^۱

موجبیت و آزادی اراده [جبر و اختیار]

بر طبق آنچه برلین درباره فهم تاریخ می‌گوید، آدمیان پیوسته در فعالیت و تعامل و ارتباط و مفاهمه با یکدیگرند. به عقیده او، فلسفه تاریخ نه تنها با معرفت‌شناسی، بلکه با اخلاق نیز مرتبط است. معروفترین و مناقشه‌برانگیزترین جنبه آثار او درباره نسبت تاریخ با علوم طبیعی، مبحث آزادی اراده [یا اختیار] و موجبیت^۲ [یا جبر] است. در نوشته‌ای به نام «حتمیت تاریخی»^۳، برلین به موجبیت و حتمیت حمله می‌کند. (موجبیت [یا جبر] عبارت از این نظر است که آدمیان آزادی اراده [یا اختیار] ندارند، و نیروهایی بیرون از مهار آنان اعمال و حتی افکارشان را پیشاپیش موجب می‌شوند. حتمیت تاریخی بدین معناست که هر آنچه در تاریخ روی می‌دهد حتماً باید روی دهد، و تاریخ مسیر خاصی را دنبال می‌کند که تغییر نمی‌پذیرد و فقط می‌توان بر پایه قوانین حاکم بر سیر تحولی تاریخ، آن مسیر را کشف و درک و توصیف کرد.)

برلین نمی‌گوید موجبیت [یا جبر] دروغ است، بلکه می‌گوید قبول آن مستلزم دگرگونی بنیادی زبان و مفاهیمی است که ما در تفکر درباره زندگی

1. Ibid., pp. 132-3. 2. determinism

۳. "Historical Inevitability". این مقاله زیر عنوان «ناگزیری تاریخ» در کتاب چهار مقاله درباره آزادی، نوشته برلین، ترجمه آقای محمدعلی موحد (خوارزمی، ۱۳۶۸) به فارسی برگردانده شده است. (مترجم)

بشر به کار می‌بریم، و بویژه مستلزم کنار گذاشتن تصور مسؤولیت اخلاقی فردی است. وقتی افراد را ستایش یا نکوهش می‌کنیم، فرض بر این است که آنان مهار اعمال خویش را در دست دارند و می‌توانسته‌اند به نحو دیگری رفتار کنند. اگر نیروهایی دگرگونی‌ناپذیر کل رفتارهای افراد را موجب شوند، نکوهش یا ستایش آنان برای اعمالشان همان‌قدر بی‌معناست که کسی را چون بیمار است ملامت کنیم یا چون از قوانین گران‌ش تبعیت می‌کند بستايم. برلین معتقد است که پذیرفتن موجبیت [یا جبر] - یعنی ترک کامل مفهوم آزادی اراده [یا اختیار] در انسان - به ازهم‌پاشیدگی هر فعالیت عقلانی معنادار به نحوی که به ما شناخته است منجر خواهد شد.

برلین همچنین مصرانه می‌گوید که اعتقاد به حتمیت تاریخی از نیازهای روانی مایه می‌گیرد، و امور واقع مستلزم قائل شدن به آن نیستند. حتمیت تاریخی، به عقیده او، پیامدهای اخلاقی و سیاسی خطرناک دارد، زیرا رنج و درد «بازندگان» تاریخ را موجه جلوه می‌دهد و احترام به آنان را متزلزل می‌کند. اعتقاد به موجبیت [یا جبر] بهانه‌ای برای گریز از مسؤولیت و ملامت، و عذری برای ارتکاب فجایع به دستاویز ضرورت یا عقل می‌شود، و مستمسکی است هم برای اعمال زشت و هم برای بی‌عملی. تأکید برلین بر آزادی اراده با اعتقاد او به لیبرالیسم و چندگانگی ارزش‌ها رابطه نزدیک دارد که در آنها تکیه بر اهمیت و ضرورت اخلاقی انتخاب فردی است.

تاریخ سیر اندیشه‌ها

تأکید برلین بر ماهیت دگرگونی‌آفرین و رهایی‌بخش فلسفه، توجه او را به پیامدهای عملی اندیشه‌ها در ایجاد تغییرات دوران‌ساز در آگاهی اخلاقی و سیاسی مردم و، بنابراین، به تاریخ سیر اندیشه‌ها جلب کرد. از سوی دیگر، با در نظر گرفتن تعارضات معاصر، برلین عمدتاً متوجه تاریخ فکری عصر جدید و ریشه‌یابی بعضی افکار خصوصاً مهم شد، و کار را از نهضت روشنگری آغاز کرد. رابطه بین علوم طبیعی و علوم انسانی، ریشه‌های

ناسیونالیسم و سوسیالیسم، شورش بر عقل‌گرایی از اوایل قرن نوزدهم به بعد، و فراز و نشیب مفهوم آزادی همه از اندیشه‌های بنیادینی بودند که برلین در آثار فلسفی خویش به آنها پرداخته است.

آنچه سبب تنش در صحنه فکری روشنگری شد، خوش‌بینی گروهی از متفکران آن عصر به سرشت آدمی و اعتقاد به این اصل بود که هر مشکل معرفتی و اخلاقی بشر با کشف و کاربرد روشهای شایسته عقلی مبتنی بر علوم طبیعی، بویژه فیزیک، مرتفع‌شدنی است، و، بنابراین، اختلاف نظر و تعارض نیز مانند بدکاری، ناشی از نادانی یا ثمره فریبکاری و ستمگری مصادر فاسد اقتدار و بخصوص کلیساست.

به عقیده برلین، مکتبهای فکری‌ای که اندکی پس از انقلاب کبیر فرانسه، بویژه در آلمان، پدید آمدند و اوج گرفتند عمیقاً با نهضت روشنگری سر ستیز داشتند. او بخصوص متوجه جنبش رمانتیسم در آلمان بود، ولی طرفداران نهضت گسترده‌تری را نیز که «ضد روشنگری» می‌نامید در نظر داشت. گاهی به حمله‌های ناسیونالیستها و واپسگرایان به لیبرالیسم خوش‌بینانه روشنگری می‌پرداخت، گاهی به روی‌گردانی هواخواهان چندگانگی ارزشها از انحصارگرایی اخلاقی و فرهنگی، و گاهی به انتقادهای طبیعت‌گرایان و علم‌پرستان از متفکرانی که به تاریخ‌محوری^۱ گرایش داشتند و جامعه را ذاتاً پویا و محصول رویدادهای پیش‌بینی‌نشده تاریخ می‌دانستند، نه تابع قوانین طبیعت.

برلین هم طرفدار و هم منتقد روشنگری دانسته شده است؛ ولی هیچ‌یک از این دو نظر حق آراء پیچیده او را ادا نمی‌کند. برلین بسیاری از متفکران روشنگری را می‌ستود، بصراحت خود را متعلق به صف آنان معرفی می‌کرد، و معتقد بود که بسیاری از دستاوردهای ایشان در مقام پیروان مکتب تجربی خوب بوده است. اما در عین حال عقیده داشت که

برخی از آراء آنان دربارهٔ مهمترین مسائل جامعه و اخلاق و سیاست نادرست، و در زمینهٔ روانشناسی و تاریخ، سطحی بوده است. از سوی دیگر، به عقیدهٔ برلین، دشمنان روشنگری گاهی حتی بیش از پیروان آن خطرآفرین و دچار توهم بودند. اعتقادات مابعدالطبیعی آنان، بویژه فلسفه‌های تاریخ هگل و جانشینان وی، از نظر او مردود بودند. برلین برخی از اجزاء تصور رمانتیکها از آزادی را می‌پسندید، اما تأثیر کلی آنان را در سیر تحولی مفهوم آزادی عمدتاً گمراه‌کننده می‌شمرد. با این حال، معتقد بود که مخالفان روشنگری متوجه بسیاری حقایق مهم شده‌اند که از چشم پیروان مغفول مانده است، از جمله (از جنبهٔ منفی) قدرت عوامل غیرعقلی، بویژه احساسهای مخرب، در امور بشری؛ و (از جنبهٔ مثبت) ارزش ذاتی تنوع و تکثر و فضیلت‌هایی مانند راستی و درستی و محوریت توان تصمیم و انتخاب فردی از نظر طبیعت و کرامت بشر. رمانتیسم بر نظم محدودکننده‌ای که عقل بر آدمی تحمیل می‌کرد علم طغیان برافراشت و مدافع ارادهٔ انسان بود. برلین به این موضع نظر موافق داشت، ولی بر این عقیده بود که رمانتیکها، چه در مخالفت و چه در موافقت، زیاده‌روی کرده‌اند، و همواره پای‌بند این هدف بود که باید به فهم جهان کامیاب شد تا بتوان «در آن و دربارهٔ آن عقلانی عمل کرد».^۱

اخلاق و چندگانگی ارزشها

یکی از ابعاد محوری اندیشهٔ برلین نظریهٔ چندگانگی ارزشها [یا کثرت‌گرایی ارزشی] است که بیش از همهٔ افکار او محل بحث و ستایش و مناقشه بوده است. اما چندگانگی ارزشها تنها بخشی از تفکر اخلاقی برلین است که او در تعریف آن می‌گوید: «بررسی سیستماتیک مناسبات انسانها با یکدیگر، تصورات و علاقه‌ها و آرمانهایی که رفتار انسانها با یکدیگر از آنها

1. Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Henry Hardy (ed.), London: John Murray, 1990, p. 2.

برمی خیزد، نظامهای ارزشی‌ای که هدفهای زندگی بر آنها مبتنی است [...] و اعتقاداتها درباره اینکه چگونه باید زندگی کرد و مردان و زنان باید چگونه باشند و چگونه عمل کنند.^۱»

مفهوم ارزش شالوده تفکر اخلاقی برلین است. ارزشها، به عقیده او، چیزهایی نیستند که از پیش در عالم وجود داشته باشند و آدمیان فقط موفق به «کشف» آنها شوند. ارزش را انسان بر پایه بعضی ویژگیهای دگرگونی‌ناپذیر طبیعت بشر و به دلیل اهمیت و ضرورت آن برای خود «می‌آفریند». یکی از مهمترین ارزشها آزادی است که از نیاز عمیق انسان به آزادی اندیشه و پژوهش و خلاقیت برمی خیزد، و سلب آن به معنای نفی سرشت بشری است و به ناکامیهای جبران‌ناپذیر می‌انجامد. ولی آیا سرشت بشر یکسره ثابت است، یا محصول کردار خود آگاه و ناخود آگاه او در طول زمان؟ برلین مفهوم ذات کلاً ثابت بشری را مردود می‌شمارد اما قائل به بعضی مرزهاست. بسیاری از ویژگیها در انسان تابع تفاوت‌های فردی یا فرهنگی‌اند، ولی این تنوع و تفاوت محدود به حدودی است. در مقام تشبیه می‌توان چنین گفت که قیافه‌های افراد بشر گرچه بسیار متفاوتند، اما در همگی قیافه‌ای انسانی و قابل تشخیص از دیگر جانداران دیده می‌شود. بنابراین، به‌رغم همه تفاوت‌های فرهنگی، مثلاً آزادی ارزشی «عینی» است نه «ذهنی»، زیرا بنا به بعضی واقعیات عینی در سرشت بشر، نزد همگان امری نیک و خواستنی به‌شمار می‌رود.

با اینهمه، حقیقت این است که میان ارزشهای خوب و خواستنی نیز تعارض پیش می‌آید، و اینجاست که نظریه چندگانگی ارزشها مطرح می‌شود. برلین آن نظریه را به نحو سلبی و در تقابل با «یگانه‌انگاری»^۲ یا «مغالطه ایونیایی»^۳ یا «ایده‌آل افلاطونی» بیان می‌کند. تعریف او از یگانه‌انگاری باختصار چنین است:

1. Ibid., pp. 2-3. 2. monism

۳. The Ionian Fallacy. منسوب به فیلسوفان باستانی ایونیایی (قرن ششم ق. م.) در یونان قدیم. (مترجم)

۱. هر پرسش واقعی باید فقط یک پاسخ درست داشته باشد، و تمام جوابهای دیگر نادرستند.

۲. برای یافتن پاسخهای درست، حتماً راهی قابل اعتماد وجود دارد که در اصول دانستنی است، هر چند فعلاً دانسته نباشد.

۳. پاسخهای درست وقتی که به دست آیند با یکدیگر سازگارند و یک کل یکپارچه تشکیل می‌دهند، زیرا هیچ حقیقتی ممکن نیست با حقیقت دیگر ناسازگار باشد. این ادعا مبتنی بر این فرض مابعدالطبیعی است که عالم مجموعه‌ای هماهنگ و منسجم است.

در معرفت‌شناسی، برلین فرضهای ۱ و ۲، و در چندگانگی ارزشها فرض ۳ را با دلایل قوی رد می‌کند. به موجب نظریه او، ارزشهای حقیقی بسیارند و غالباً با هم تعارض پیدا می‌کنند. ولی تعارض بدین معنا نیست که یکی از ارزشهای متعارض درست فهم نشده، یا مهمتر از دیگری است. آزادی ممکن است با برابری یا نظم عمومی؛ بخشش و گذشت با عدالت؛ عشق با بی‌طرفی و انصاف؛ دانش با خوشی؛ و خودانگیختگی با مسئولیت در تعارض بیاید. تعارض ارزشها «بخش ذاتی و جدایی‌ناپذیر زندگی انسان» است. «اصطکاک و برخورد ارزشها جزئی از ماهیت آنها و خود ماست.» جهانی که این تعارضها بکلی در آن مرتفع شوند جهانی نیست که ما بشناسیم یا بفهمیم. از تعارض گذشته، ارزشها ممکن است با هم قابل قیاس نباشند و مقیاس مشترکی نداشته باشند. در جهانی که ما به تجربه روزانه می‌شناسیم، رسیدن به برخی هدفها بناچار مستلزم فداکردن هدفهای دیگر است. تصور کمال و رفع نهایی همه تعارضات عملاً پنداری باطل است. دفع یا رفع ابدی تعارض ارزشها مستلزم دگرگون‌سازی و نهایتاً ترک ارزشها خواهد بود.

بنای کثرت‌گرایی ارزشی برلین بر اعتقادی دوگانه به لیبرالیسم و انسانگرایی است. نخستین اولویت اخلاقی پرهیز از آسیب به انسانها و تا حد امکان، اجتناب از ایجاد اوضاع یأس‌آور و وخیم منجر به تصمیمهای

شدید است. اعتقاد به چندگانگی ارزشها چنین معنا می‌دهد که در بسیاری موارد هیچ یگانه پاسخ درستی وجود ندارد. برلین بر این پایه، در اهمیت آزادی – یا به عبارت دقیقتر، در رد تحدید آزادی به منظور تحمیل پاسخهای «درست» – استدلال می‌کند. چندگانگی و تعارض ارزشها و نیز تفاوت‌های نازدودنی فردی از حیث خوی و منش و شخصیت، همچنین، به عقیده برلین، بدین معناست که فرد باید در تصمیم به اینکه چه می‌خواهد باشد و چگونه زندگی کند که جلوه‌ای از خصلت شخصی اوست، آزاد باشد.

اندیشه‌های سیاسی

۱. تشخیص سیاسی و رهبری. تشخیص و عمل سیاسی، به عقیده برلین، مبتنی بر گونه‌ای «حس واقعیت» و ناشی از تجربه، درک دیگران، حساسیت به محیط، و نیز داوری شخصی درباره‌ی درست و نادرست، تغییرپذیری و تغییرناپذیری، سودمندی و بی‌فایدگی و چیزهایی مانند اینهاست. اینگونه تشخیص ضرورتاً مستلزم وجود گزینه‌ی شخصی و شامه‌ی قوی و بارقه‌های نبوغ است. در قلمرو عمل سیاسی، تقریباً قانونی وجود ندارد و همه‌چیز وابسته به مهارت و کاردانی است.^۱

تشخیص سیاسی نیز مانند تحقیق تاریخی، نیازمند درک مجموعه‌ای یگانه از ویژگیهای هر فرد، هر فضا، هر وضعیت یا هر رویداد است^۲، و این حاصل نمی‌شود مگر با «شامه‌ای تیز درباره‌ی اینکه چه چیز با چه چیز سازگار است، چه چیز از چه چیز سرچشمه می‌گیرد، چه چیز به چه چیز منجر می‌شود [...] و در هر وضع واقعی، کنش و واکنش انسانها با نیروهای مستقل از افراد احتمالاً چه نتیجه‌ای خواهد داد»^۳. قوه‌ی اینگونه تشخیص غیر از حس اخلاقی است، و امکان دارد هم در سیاستمداران شریف و هم در سیاستمداران خبیث یافت شود، یا در هیچ‌یک وجود نداشته باشد. البته

1. Isaiah Berlin, *The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History*, Henry Hardy (ed), London: Chatto and Windus, 1996, p. 43. 2. Ibid, p. 45. 3. Ibid., p. 46.

اهمیت این قوه نباید روح تحقیق علمی را در ما سست کند یا بهانه‌ای برای تاریک‌اندیشی به دست دهد، ولی باید مانع از این شود که بخواهیم عمل سیاسی را تابع استفاده از اصول علمی کنیم و حکومت را به دایره تکنوکراسی ببریم.

برلین می‌خواست با نوشته‌هایش درباره تشخیص سیاسی به نظریه پردازان سیاسی هشدار دهد که پا را از گلیم خود درازتر نکنند. در سودمندی تفکر سیاسی در قلمرو سیاست البته شکی نیست، اما کنش سیاسی مسأله‌ای عملی است که نباید و نمی‌تواند براساس نظریه بنا شود. قواعد یکسان نباید در همه جنبه‌های زندگی بشر اعمال شوند. عقلانیت به معنای کاربرد روشهایی است که ثابت شده در هر زمینه یا موقعیت خاص بهترین نتیجه را می‌دهند، نه همواره اعمال مجموعه‌ای یکسان از فنون و قواعد.

۲. اخلاق سیاسی: هدفها، وسایل، خشونت. برلین همدستان با متفکر انقلابی روس، آلکساندر هرتسن، همواره این فکر را محکوم می‌شمرد که رواست انسانها را در راه مجردات و تصورات انتزاعی فدا کنیم و خوشبختی یا بدبختی افراد را تابع رؤیای آینده‌های باشکوه قرار دهیم. این فکر، به عقیده او، جوهر و چکیده تعصب و خشک مغزی و دستوری برای کارهای غیرانسانی بیهوده و وحشتناک است.

برلین نیز مانند هرتسن معتقد بود که «هدف زندگی خود زندگی است»، و هر زندگی و هر عصری باید هدف خود آن، و نه وسیله رسیدن به هدفی در آینده، تلقی شود. او هشدار می‌داد که آینده پیش‌بینی‌ناپذیر است، و پیامدهای هیچ رشته‌اعمالی را نمی‌توان بی‌یقین از پیش دانست، زیرا پیامد ممکن است بکلی غیر از قصد و نیت اصلی از کار دربیاید. نتیجه‌ای که برلین می‌گیرد این است که باید محتاط و معتدل بود، زیرا از عدم یقین نمی‌توان گریخت، و هر عملی هر قدر هم که دقیق به آن اقدام شود، همواره

متضمن خطر پیامدهای فاجعه‌بار یا لاقابل برخلاف انتظار است. برلین غالباً خطر ناکجا آبادگرایی و نیاز به مقداری مصلحت‌اندیشی را گوشزد می‌کرد. اعتقاد او به چندگانگی ارزشها گرچه تا حدی به سازش در سیاست اشاره داشت، ولی یادآور خطر برخی انواع سازش نیز بود، بویژه سازشی که به استفاده از وسایل مشکوک برای رسیدن به هدفهای مطلوب بینجامد. بحث در مشکل رابطه وسیله و هدف در سراسر نوشته‌های برلین دیده می‌شود. نادیده گرفتن ظرافتهای اخلاقی وسیله، به عقیده او، نه تنها اخلاقاً زشت، بلکه احمقانه است، زیرا حتی هدف خوب ممکن است در نتیجه کاربرد وسایل غیراخلاقی به فساد بگراید و متزلزل شود. از سوی دیگر، به دلیل عدم قطعیت پیامدها، عاملان سیاسی اغلب اساساً یا کاملاً به هدف نمی‌رسند و، بنابراین، بهتر است در راه نیل به هدف، بی‌حساب قربانی نگیرند و قربانی ندهند. واقع‌گرایان سیاسی می‌گویند: «بدون شکستن چند تخم مرغ نمی‌توان املت درست کرد.» برلین پاسخ می‌دهد: «تنها چیزی که بتوان از آن اطمینان داشت واقعیت قربانی‌هاست، یعنی کسانی که مرده‌اند و می‌میرند. اما آرمانی که در راه آن می‌میرند متحقق نمی‌شود. تخم‌مرغها را شکسته‌ایم و عادت به شکستن آنها بیشتر می‌شود، ولی از املت اثری به چشم نمی‌خورد.»

برلین یکسره ضد مطلق‌گرایی بود و تأکید داشت که کارهایی وجود دارند که به استثنای حادثترین مواقع، در هیچ موقعیتی پذیرفتنی نیستند، و در صدر همه، دستکاری روح و ذهن انسانها و به خفت و خواری کشاندن افراد تا حد سلب انسانیت از آنهاست. او بویژه هشدار می‌داد که باید از خشونت پرهیز کرد. البته قبول داشت که خشونت گاهی ضروری و موجه است، اما یادآور می‌شد که خشونت پیامدهای مهارنشدنی و پیش‌بینی‌ناپذیر دارد و ممکن است لگام‌گسیخته به ویرانی و درد و رنجهای وحشتناک بینجامد و

اساس هدفهای والای مطمح نظر را براندازد. برلین همچنین بر خطرهای ناشی از قیم‌مآبی یا سایر اقدامات خفت‌آور و سلب توانمندی و اختیار به منظور اصلاحات که احتمالاً به کینه و نفرت و مقاومت می‌انجامد، تأکید داشت.

چکیده اخلاق سیاسی برلین در این جمله‌ها از خود او آمده است: «بیایید با شهامت به نادانی و شبهه‌ها و عدم یقین خود اذعان کنیم. دست‌کم می‌توانیم بکوشیم به نیازهای دیگران پی ببریم تا با گوش‌سپردن به یکایک و فرد فرد آنان با دقت و همدلی و درک ایشان و زندگی و احتیاجاتشان به خود امکان دهیم انسانها را چنانکه براستی هستند بشناسیم. بیایید بکوشیم آنچه را می‌خواهند به آنان بدهیم و تا جایی که ممکن است آزادشان بگذاریم!».

۳. مفهوم آزادی. معروفترین کار برلین در نظریه سیاسی فرقی است که او در نوشته‌ای به نام «دو مفهوم آزادی»^۲ میان آزادی منفی و آزادی مثبت می‌گذارد. ریشه این فرق به کانت و روسو و متفکر فرانسوی، بنژامن کنستان، می‌رسد، و برلین معتقد بود که پیکارهای ایده‌نولوژیک روزگار ما بر محور آن دور می‌زنند. برطبق تعریف برلین، آزادی منفی (یا آزادی از) به معنای عدم تحمیل مانع و محدودیت از ناحیه دیگران است؛ و آزادی مثبت (یا آزادی برای) از سویی به معنای توان (و نه فقط امکان) تعقیب و رسیدن به هدف، و از سوی دیگر به معنای استقلال یا خودفرمانی در مقابل وابستگی به دیگران است.

برلین آزادی منفی را به مکتب سنتی لیبرالیسم به صورتی که از قرن هفدهم تا اوایل قرن نوزدهم در بریتانیا و فرانسه پدید آمد، مرتبط می‌سازد.

1. Isaiah Berlin, *Russian Thinkers*, Henry Hardy and Aileen Kelly (eds), London: Hogarth Press, 1978, p. 258.

۲. "Two Concept of Liberty". این نوشته نیز در کتاب چهار مقاله درباره آزادی به ترجمه آقای محمدعلی موحد به فارسی موجود است. (مترجم)

اما آنچه عمدتاً توجه وی را جلب می‌کند آزادی مثبت است که، به ادعای او، هم مفهومی مبهم است و هم دستخوش دگرگونیهای نامبارک و شوم و مآلاً تحریف و کژنمایی شده است.

منشأ مفهوم آزادی مثبت را برلین نظریه‌هایی می‌داند که به استقلال، خودآیینی و خودفرمانی فرد توجه ویژه داشته‌اند. در این زمینه او از کسانی نام می‌برد مانند: (۱) رواقیان که تسلط به نفس و ترک خواهشهای نفسانی را به عنوان راهی برای دورماندن از فساد و مقاومت در برابر قدرتهای قاهر دنیایی موعظه می‌کردند؛ (۲) روسو که می‌گفت تنها جامعه عدالت‌پرور جامعه‌ای است که فرد در آن خودفرمانی فردی را به خودفرمانی جمعی تبدیل کند، و اطاعت از مراجع حکومتی را مساوی اطاعت از خویشتن قرار دهد؛ و (۳) کانت که به موجب خودآیینی اخلاقی در فلسفه او، آزادی و کرامت سلب‌نشدنی انسان در این است که فرد همواره به متابعت از قانونی در اخلاق که خود برای خویشتن گذارده رفتار کند و وابسته نباشد. برلین گرچه نظر کانت را از بسیاری جهات می‌پسندد، ولی معتقد است خطاهایی عمیق از آن مایه گرفته‌اند. او همچنین آرمان رواقیان را ستودنی می‌داند، اما می‌گوید اساس آن بر کاربرد غلط واژه‌هاست. دستیابی به استقلال از راه ترک هواهایی که دیگران را مسلط بر آدمی می‌کنند ممکن است فنی شریف و بهترین چاره در بعضی اوضاع و احوال باشد، ولی در واقع از آزادی انسان می‌کاهد، زیرا محدودیتهایی درونی و نهایتاً برونی به وجود می‌آورد که نمی‌گذارند فرد با آزادی حقیقی عمل کند.

اما از میان اینها همه، برلین نظریه روسو درباره آزادی را بویژه خطرناک می‌شمارد، زیرا روسو آزادی را مساوی خودفرمانی، و خودفرمانی را مساوی اطاعت از «اراده کلی» قرار می‌دهد که یکسره مستقل از اراده‌های فردی و غالباً حتی ناسازگار با آن است. برلین با این نظر از دو جهت مخالف است: یکی اینکه روسو فرض را بر وجود مجموعه منحصر به فردی از ترتیبات می‌گذارد که از هر ترتیبی به حال جمیع افراد سودمندتر است، دیگر

اینکه او آنچه را فرد در مقام شهروند باید بخواهد جانشین خواست بالفعل فرد واقعی می‌کند.

این کار در دست پیروان آلمانی کانت چهره‌ای نامبارک‌تر پیدا کرد. فیسته در آغاز، لیبرالی از بیخ فردگرا بود، ولی کم‌کم نظرگاه پیشین خود را رد کرد و نهایتاً ناسیونالیستی پرحرارت و جنون‌زده و نیای فاشیسم و نازیسم شد. در اینجا نیز این حرکت مستلزم عبور از فرد به جمع بود - متتها در مورد فیسته، عبور به قوم یا نژاد. به نظر او، فرد فقط با ترک خواستها و اعتقادهای فردی و غوطه‌ورشدن در گروهی بزرگتر به آزادی می‌رسد. آزادی مسألهٔ چیرگی بر خویشتنِ حقیر و عیناک و دروغین خود - یعنی آنچه فرد می‌نماید که هست و می‌خواهد - به منظور متحقق‌ساختن خویشتنِ «راستین» و «واقعی» در عالم «ذوات معقول» یا «نومن‌ها»ست. این خویشتنِ «راستین» با بالاترین منافع راستین شخص، خواه به عنوان فرد و خواه در مقام عضوگروه یا نهادی بزرگتر، یا با آرمان یا ایده یا احکام عقل، یکی است. برلین منشأ این مفهوم آزادی را نهضتهای توتالتر قرن بیستم، اعم از کمونیسم و فاشیسم و نازیسم، می‌داند که مدعی بودند وقتی مردم را به انقیاد اصول عالتر یا گروههای بزرگتر درآورند - یا غالباً آنان را قربانی کنند - آزادشان کرده‌اند. این کار، به عقیدهٔ او، بزرگترین شرارت سیاسی است، و وقتی به نام آزادی انجام گیرد، فریبکاری بخصوص هولناکی است. نگرش برلین به دو مفهوم آزادی و هدفهای بحث او در آن زمینه غالباً سوء تعبیر شده‌اند. برلین را دشمن سرسخت آزادی مثبت معرفی کرده‌اند؛ اما او یکسره چنین نبود. هم آزادی منفی و هم آزادی مثبت در نظر او ارزشهایی راستین بودند که گاهی ممکن بود با یکدیگر تعارض پیدا کنند، ولی در دیگر موارد امکان داشت با هم تلفیق شوند و حتی وابسته به یکدیگر باشند. آنچه برلین به آن اعتراض داشت استفاده از آزادی مثبت به شیوه‌های متعدد به منظور توجیه سلب و ترک آزادی منفی و نیز حقیقی‌ترین صورتهای آزادی مثبت و خیانت به هر دو بود. هدف حملهٔ برلین، نه آزادی

مثبت از این حیث، بلکه مفروضاتی مابعدالطبیعی و روانی بود که وقتی با آزادی مثبت جمع می‌شد به تحریف آن به یگانه‌انگاری یا تصویری جمعی و اشتراکی از خویشتن فردی می‌انجامید. بنابراین، پایه «دو مفهوم آزادی» و لیبرالیسم برلین نه بر دفاع و هواداری از آزادی منفی در برابر آزادی مثبت، بلکه بر طرفداری از فردگرایی و مکتب تجربی و چندگانگی ارزشها در مقابل مذهب جمعی و کل‌گرایی و یگانه‌انگاری بود.

۴. آزادی و چندگانگی ارزشها. در شرحی که برلین می‌دهد، رابطه عمده میان چندگانگی ارزشها و لیبرالیسم مبتنی بر محوریت آزادی انتخاب در هر دو است. به موجب استدلال او، تعارض ارزشها و تعارض شیوه‌های مختلف زندگی ایجاب می‌کند که مردم دست به انتخاب زنند - انتخابهایی که برای آنها فوق‌العاده مهم و متضمن مسائل اساسی زندگی است. مردم می‌خواهند قدرت تصمیم داشته باشند، زیرا توان انتخاب، پایه و مایه هویت و کرامت انسان در مقام کنشگر اخلاقی است.

چرا رواست که امکان انتخاب را از افراد بگیریم؟ یکی از پاسخهای ممکن این است که افراد شاید انتخابشان نادرست باشد و، بنابراین، ضروری است که ذهن آنان را به نحوی دستکاری کرد یا مجبورشان ساخت که دست به انتخاب درست بزنند. اما به موجب چندگانگی ارزشها، در موارد تعارض ارزشهای حقیقی، احياناً هیچ انتخاب درستی بتهنایی وجود ندارد، و امکان دارد چند راه (ولی نه ضرورتاً همه راههای ممکن) متساویاً از نظر ارزشها و منافع حقیقی انسان سودمند بیفتند، ولو در این صورت سایر ارزشها یا منفعی به همان درجه از حقیقت و اهمیت فدا یا نقض شوند. به همین سان، هیچ شیوه آرمانی زندگی یا هیچ الگوی فکری یا رفتاری بتهنایی وجود ندارد که مردم تا حد امکان باید از آن پیروی کنند یا وادار به پیروی از آن شوند.

پس چندگانگی ارزشها، از نظر برلین، به مثابه رشته دلایلی است هم برای متزلزل ساختن توجیه نقض آزادی انتخاب، و هم برای تأیید اهمیت و

ارزش توان انتخاب آزاد. در عین حال، چندگانگی ارزشها گرچه یکی از عناصر مهم در استدلال برلین درباره اهمیت آزادی است، اما لیبرالیسم وی را نیز جرح و تعدیل می‌کند و مانع از این می‌شود که او هم مانند بسیاری از طرفداران آزادی منفی از قرن بیستم به بعد، بی‌قید و شرط به هواخواهی از مکتب کلاسیک لیبرالیسم برخیزد. آزادی منفی و آزادی مثبت هر دو ارزشهایی حقیقی‌اند که باید با یکدیگر متوازن شوند. هرگونه آزادی به‌رحال یک ارزش از بسیاری ارزشهاست که ممکن است با آنها در تعارض بیاید و باید توازنی میانشان برقرار شود. برلین بیش از بسیاری از متفکران کلاسیک لیبرال به این موضوع حساس بود که آزادی حقیقی ممکن است عملاً با برابری یا عدالت یا نظم عمومی یا امنیت یا کارآمدی یا خوشبختی حقیقی متعارض باشد. بنابراین، به عقیده او، آزادی می‌بایست با ارزشهای دیگر متوازن و گاهی حتی در برابر آنها فدا شود. در لیبرالیسم برلین، درکی هم از نظر محافظه‌کاری و مصلحت‌اندیشی وجود دارد درباره اهمیت حفظ توازن و تعادل میان ارزشهای مختلف، و هم آگاهی و وقوفی از دیدگاه سوسیال‌دموکراسی در خصوص نیاز به تحدید آزادی در بعضی موارد به منظور پیشبرد عدالت و برابری و جلوگیری از قربانی شدن ضعیفان به دست قوی‌دستان.

با اینهمه، برلین معتقد است که حفظ حداقلی از آزادی فردی نخستین اولویت سیاسی است، و، از این‌رو، باید او را همچنان متعلق به مکتب لیبرالیسم شمرد. برلین در اثبات حقانیت این عقیده به برداشت و تفسیری تجربی از مکتب «قانون طبیعی» استناد می‌کند و می‌نویسد که وجود «حقوق طبیعی» مبتنی بر سرشت روانی و ذهنی و جسمی آدمی است، و تغییر یا تحدید زندگی بشر به بعضی شیوه‌ها به بستن راه دستیابی او به خواستها و هدفها و آرزوهای انسانی وی می‌انجامد.^۱ محروم کردن آدمیان از

1. Berlin, *The Sense of Reality*..., pp. 73-4.

بعضی حقوق بنیادی مساوی با سلب انسانیت از آنهاست. درست است که آزادی نباید یگانه خیر جامعه به شمار رود و همواره بر ارزشهای دیگر چیره باشد، ولی چندگانگی ارزشها اهمیتی ویژه به آن می‌بخشد، زیرا مردم باید آزاد باشند تا سایر ارزشهای حقیقی انسانی را بپذیرند و در تعقیب آنها بکوشند. بنابراین، جامعه باید فراهم آوردن آزادی لازم برای، به قول جان استوارت میل، اقدام «به آزمایش در زندگی» و دائمی ساختن تنوع و تکثر شیوه‌های زندگی اجتماعی و فردی را در اولویت قرار دهد.

۵. ناسیونالیسم. برلین اصطلاح «ناسیونالیسم» را در مقام دلالت بر دو پدیده کاملاً متمایز و اخلاقاً بسیار متفاوت به کار می‌برد که این کاربرد گاهی در معرض خلط و اشتباه است: نخست به معنای حس تعلق و هویت جمعی که هردر درباره آن قلم‌فرسایی کرده بود؛ دوم به معنای همان احساس، متها در حد سوز و التهاب که از بخل و کینه و ناکامی و سرافکندگی سرچشمه می‌گیرد و «بیمارگونه» است. برلین با اولی موافقت و همدلی داشت و از دومی انتقاد می‌کرد، اما رابطه آن دو را می‌شناخت و از قدرت و جاذبه ناسیونالیسم آگاه بود.

برلین تأکید داشت که پیکارهای آزادی‌بخش ملی در روزگار خود او — در اواخر دهه ۱۹۴۰ و دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ — مبارزاتی به منظور دستیابی به آزادی منفی یا آزادی مثبت نبودند، بلکه آرزوی پذیرش جمعی و مقام و منزلت و حس زندگی در میان گروه خودی و به سر بردن تحت حکومت همگروهان — ولو به نحو خشن و بی‌رحمانه — در آن پیکارها انعکاس می‌یافت. به عقیده او، هردر دارای این بینش بود که بگوید برخورداری از حس تعلق و عرض اندام ناشی از عضویت در گروه، یکی از نیازهای اساسی بشری است؛ ولی احتمالاً برلین احتیاج نداشت که این درس را از هردر بگیرد، زیرا آنچه از آغاز او را به هردر جلب کرد آگاهی خودش به آن نیازها بود. او دقیقاً به درد خفت و خواری و وابستگی، و به

چهره نفرت‌انگیز و آزارنده حکومت قیم‌مآبانه توجه داشت. فردگرایی و تأکید برلین بر آزادی، مشروط به فهم نیاز بشر به حس تعلق به جماعت بود، و این آگاهی اگر نگوییم زاینده تجربه خود وی از جلای وطن بود، لااقل عمیق‌تر شده بود.

۶. نتیجه. آثار برلین همچنان مورد توجه فراوان دانشوران و موضوع تفسیرهای مختلف است. در مورد نویسنده‌ای مانند او که سلیس و روشن می‌نوشت و از مغلق‌نویسی و پنهانکاری دوری می‌جست، اختلاف تفسیرها از سویی سبب شگفتی است، اما از سوی دیگر با توجه به پیچیدگی نظرگاه و کثیرالوجه‌بودن نوشته‌ها و مقام یگانه وی در میان روشنفکران عصر او عجیب نیست. صفات اخیر نه تنها ارزیابی برلین، بلکه تعیین جایگاه او را در تاریخ سیر اندیشه‌ها دشوار می‌سازد. برلین، هم یکی از متفکران نوعی و هم دانشوری غیرنوعی در زمانه خویش بود؛ هم جلوتر از عصر و هم قدیمی به نظر می‌رسید.

برلین در جوانی پیرو فلسفه جهان‌انگلیسی‌زبان بود و در پیشبرد فلسفه تحلیلی عمیقاً دست داشت. ولی بتدریج از آن مکتب دور شد، و نوشته‌ها و دلمشغولیهای بعدی‌اش یک دنیا با فلسفه انگلیس و آمریکا فاصله گرفت. از طرف دیگر، به‌رغم دامنه وسیع علائق فرهنگی و تاریخی و دلمشغولی به مسائل اخلاقی و هنری، و با وجود تأثر از کانت و پیروان کانت، در جهان فلسفی بقیه قاره اروپا [به‌استثنای انگلستان] نیز برلین درست جای نمی‌گیرد. با اینهمه پذیرش قول خود برلین که می‌گفت قلمرو فلسفه را یکسره ترک کرده است، نادرست خواهد بود. هم آرایشی که به هنگام اشتغال حرفه‌ای به فلسفه در ذهن وی شکل گرفته بود، و هم گرایش او به ربط دادن مسائل سیاسی و تاریخی و فرهنگی به پرسشهای عمیق معرفت‌شناختی و اخلاقی، کارهای او را از دیگر مورخان و «روشنفکران اجتماعی» آن عصر ممتاز می‌ساخت.

برلین در بیشتر عمر، روشنفکری تنها بود: سرگرم پژوهش در تاریخ اندیشه‌ها در محیطی دانشگاهی که خریدار آن نبود، و طرفدار و مدافع لیبرالیسم در عصری که تندروی ایده‌نولوژیک بر آن غلبه داشت. اما در این دفاع از میانه‌روی و طرفداری از لیبرالیسم بسیاری از دیگران، از جمله رمون آرون، دانیل بل، نوربرتو بویو، مایکل اُکشات، کارل پوپر و آرثر اشلزینگر (پسر)، نیز شریک شدند و آن راه را ادامه دادند. در روشنفکری، برلین همواره پیش‌بین بود. پیش از جان رالز (که در جوانی زیردست او در آکسفورد درس خوانده بود) در نتیجه توجه به فلسفه سیاسی و دفاع از لیبرالیسم به نظریاتی نظیر او رسیده بود. می‌دید که دلمشغولی به مسأله فرهنگ خبر از آینده‌ای می‌دهد که هویت و تعلق به گروه، محور نظریه سیاسی خواهد شد. برلین برخلاف نظریه‌پردازان لیبرال در آن عصر، با احساسات و نیازهای مرتبط با ناسیونالیسم همدلی نشان می‌داد، و این امر پیشاپیش از احیای «ناسیونالیسم لیبرال» در آثار متفکران جوانتری همچون مایکل والتسر و دیوید میلر و مایکل ایگناتیف حکایت داشت. مخالفت برلین با یگانه‌انگاری و جست‌وجوی یقین سبب نزدیک‌شدن برخی از مخالفان شالوده‌گرایی مانند ریچارد رورتی به وی شد. ولی بین کارهای برلین و جنبشهای روشنفکری یا پروژه‌هایی مانند پسامدرنیسم یا کثرت‌گرایی فرهنگی که زیاده‌رویها و ابهاماتشان در ذهن او در اواخر عمر سؤال و شکاکیت برمی‌انگیخت، نمی‌توان باسانی مشابهت برقرار کرد. در بطن شخصیت و اندیشه برلین شوق زندگی و عشق پرنشاط به انسانها وجود داشت. اندیشه وی نیز مانند نوشته‌هایش، از تکه‌تکه رنگهای تند و سایه‌روشن‌های ظریف درست شده است و، بنابراین، فشردن آن و رسیدن به نتایج ساده درباره‌ی او آسان نیست. اما مطالعه پیگیر آثار برلین با ذهن باز مسلماً بی‌پاداش نخواهد ماند.

مقدمه

شش متفکری که قصد دارم در آراء آنان تحقیق کنم، همه اندکی قبل و کمی بعد از انقلاب کبیر فرانسه نام آور و شاخص بودند. پرسشهای موضوع بحث آنان از پرسشهای همیشگی فلسفه سیاسی بود، و تا جایی که فلسفه سیاسی شاخه‌ای از اخلاق محسوب شود، همچنین از مسائل فلسفه اخلاق به شمار می‌رفت. فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق موضوعاتی بسیار وسیع‌اند، و من در اینجا نمی‌خواهم دست به تحلیل چستی آنها بزنم. همین قدر می‌گویم که، از نظر هدفهای ما، ممکن است با مقداری مبالغه و ساده‌سازی، آن پرسشها را فقط به یک پرسش برگرداند و پرسید: «چرا باید فرد از افراد دیگر اطاعت کند؟ چرا باید هر فرد بتنهایی از سایر افراد یا گروهها یا هیأت‌هایی از دیگر افراد اطاعت کند؟» طبعاً بسیاری پرسشهای دیگر نیز وجود دارند، از این قبیل که: «مردم در چه اوضاع و احوالی اطاعت می‌کنند؟» و «چه وقت به اطاعت پایان می‌دهند؟» و همچنین گذشته از اطاعت، پرسشهایی درباره‌ی اینکه مقصود از دولت، از جامعه، از فرد، از قوانین، و امثال آنها چیست. ولی از جهت هدفهای فلسفه سیاسی، به تفکیک از علم توصیفی سیاست یا جامعه‌شناسی، پرسش محوری، به نظر من، دقیقاً این است که: «چرا اصولاً کسی باید از دیگری اطاعت کند؟»

شش متفکری که با آنان سروکار دارم — هیلوسیوس، روسو، فیشته، هگل، سن سیمون، و دویشتر — در زمانهایی نه بسیار دور از یکدیگر درباره‌ی این پرسشها بحث می‌کردند. هیلوسیوس در ۱۷۷۱ درگذشت و هگل در ۱۸۳۱، و، بنابراین، دوره‌ی مورد نظر چندان درازتر از نیم قرن نیست. این

شش تن همچنین برخی صفات مشترک دارند و سنجش آنان از آن نظر نیز جالب توجه است. نخست اینکه همه در ایامی چشم به جهان گشودند که می‌توان از آن به نام سپیده‌دم دوره خود ما یاد کرد. من نمی‌دانم این دوره را چگونه توصیف کنم — غالباً از آن به عنوان دوره دموکراسی لیبرال یا برآمدن و چیرگی طبقه متوسط نام می‌برند. به هر تقدیر، آنان در آغاز دوره‌ای به دنیا آمدند که ما شاید اکنون در پایان آن به سر می‌بریم. ولی صرف نظر از اینکه این دوره، به زعم بعضی کسان، رو به پایان باشد یا نه، مسلم اینکه این شش تن نخستین متفکرانی بودند که به زبانی هنوز مستقیماً آشنا برای ما سخن می‌گفتند. شک نیست که پیش از ایشان متفکران سیاسی بزرگی بودند که شاید از جهت نوآوری بر آنان برتری داشتند. افلاطون و ارسطو، سیسرون و آوگوستینوس قدیس، دانتو و ماکیاولی، گروتیوس و هوکر، هابز و لاک اندیشه‌هایی بیان کردند که از پاره‌ای جهات عمیقتر، بدیعتر، جسورانه‌تر، و تأثیرگذارتر از افکار متفکران موضوع بحث من بود. اما تاریخ میان ما و این متفکران دیگر فاصله افکنده است، و خواندنشان برای ما رویهمرفته آسان و آشنا نیست، و همه به نوعی برگردان به زبان ما نیازمندند. بی‌شک، می‌بینیم که افکار ما چگونه از اندیشه‌های آن متفکران متقدم به دست آمده‌اند، ولی عین آنها نیستند؛ حال آنکه، به عقیده من، شش متفکر مورد بحث در اینجا هنوز به زبانی مستقیماً مانوس با ما سخن می‌گویند. هنگامی که هِلوسِیوس جهل یا بی‌رحمی یا ظلم یا تاریک‌اندیشی را تقبیح می‌کند؛ هنگامی که روسو زبان به سخنان شدیدالحن و شورانگیز بر ضد هنرها و علوم و فنون و تحصیل‌کردگان می‌گشاید و درباره روح پاک و بی‌آلایش آدمی سخن می‌گوید (یا می‌پندارد که سخن می‌گوید)؛ هنگامی که فیشته و هگل از کل سازمان‌یافته‌ای بزرگ، از تشکیلاتی ملی که خود به آن متعلق‌اند، تجلیل می‌کنند، و درباره ازخودگذشتگی و رسالت و تکلیف ملی و شادمانی زائیده یکی دیدن خویش با دیگران در ادای وظیفه مشترک داد سخن می‌دهند؛ هنگامی که سن‌سیمون از جامعه بزرگ و بی‌اصطکاک تولیدکنندگان آینده

صحبت می‌کند که کارگران و سرمایه‌داران در آن در نظامی عقلانی و یکپارچه دست اتحاد به یکدیگر می‌دهند، و همهٔ بدیها و آفات اقتصادی به همراه سراسر دیگر رنجهای ما عاقبت تا ابد به پایان می‌رسند؛ و سرانجام هنگامی که دومشتر آن تصویر هول‌انگیز را رقم می‌زند که زندگی در آن، پیکاری بی‌پایان میان جانوران و گیاهان و آدمیان، و آوردگاهی غرقه به خون تصویر می‌شود که انسانهای حقیر و ضعیف و بدنهاد دائماً در آن به نابودی یکدیگر کمر بسته‌اند مگر آنکه به زیر مهمیز شدیدترین و خشن‌ترین انضباطها درآیند، و فقط گاهی از نفسانیات خویش تعالی می‌جویند تا با درد و عذابی عظیم خود را در راه آرمان فدا کنند — هنگامی که این اندیشه‌ها به بیان می‌آیند، گویی ما و روزگار ما را مخاطب قرار می‌دهند. دیگر نکتهٔ جالب خاطر دربارهٔ این متفکران همین است. گرچه همگی در اواخر سدهٔ هجدهم و اوایل قرن نوزدهم می‌زیستند، به نظر می‌رسد اوضاع و احوالی را موضوع کارشان قرار دادند و درک کردند و با بینشی شگفت به وصف درآوردند که اغلب بیش از سدهٔ نوزدهم دارای خصلت قرن بیستم است. چنین می‌نماید که آنان دوران ما و عصر ما را با آینده‌نگری و مهارتی حیرت‌انگیز تحلیل کرده‌اند، و، بنابراین، از این حیث نیز سزاوار مطالعه‌اند. وقتی می‌گویم این کسان از این قدرت عجیب پیش‌بینی برخوردارند، باید بیفزایم که به معنای دیگری نیز از زمرهٔ نهان‌بینان و پیام‌آوران‌اند. برتراند راسل در جایی گفته است^۱ که در مطالعهٔ نظریه‌های فیلسوفان بزرگ (سوای ریاضیدانان یا منطقیان که با نمادها سروکار دارند، نه با امور واقع تجربی یا خصلت‌های انسانی) نکتهٔ مهمی که باید به‌خاطر سپرد این است که ایشان همگی به دیدی محوری از زندگی و از اینکه زندگی چیست و چه باید باشد دست یافته‌اند؛ و همهٔ ابتکارها و ظرافتها و تیزهوشیها و گاهی ژرف‌اندیشیهای عظیمی که در بیان نظام فلسفی خویش و هواداری از آن به خرج می‌دهند، و تمام دستگاه و تجهیزات فکری بزرگی که در آثار فیلسوفان عمدهٔ بشر دیده می‌شود، در بیشتر مواقع تنها استحکامات بیرونی

دژ مرکزی است - جنگ‌افزارهایی برای دفع حملات، اعتراض‌هایی به اعتراض‌ها، ردیه‌هایی بر ردیه‌ها و کوششی برای پیش‌گیری و ابطال انتقادهای موجود یا ممکن از آراء و نظریه‌های خود آنان؛ و ما هرگز به فهم آنچه واقعاً می‌خواهند بگویند کامیاب نخواهیم شد مگر آنکه به پشت آتشباری این جنگ‌افزارهای تدافعی نفوذ کنیم و برسیم به آن دید منسجم محوری درونی که اغلب فارغ از طول و تفصیل و پیچیدگی و کلاً ساده و هماهنگ و آسان قابل درک است.

هر شش متفکر ما چنین دیدی داشتند، و نه تنها مریدان و خوانندگان، بلکه برخی از مخالفان خود را نیز به کمند آن کشیده‌اند. یکی از راه‌هایی که کسی بتواند فیلسوفی بزرگ بشود دقیقاً همین است. عموماً ممکن است متفکران را به دو قسم تقسیم کرد. نخست کسانی که به پرسشهای قدیمی زجرآور پاسخ گفتند، و با درک و بینش و نبوغی که داشتند به نحوی پاسخ گفتند که از آن پس دیگر هرگز نیاز نبود پرسشهای مذکور لااقل به همان صورت قبلی بار دیگر مطرح شوند. نیوتن، به عنوان نمونه، متفکری از این نوع بود، زیرا به پرسشهایی که بسیاری از افراد را به حیرت افکنده بود پاسخ داد، و پاسخی ساده و روشن و بی‌نهایت قوی و منسجم. این گفته در مورد بارکلی و هیوم و متفکرانی مانند توک‌ویل که به معنای اخص فیلسوف نبودند و داستان‌نویسی همچون تولستوی نیز صادق است. اینان کسانی بودند که به پرسشهای دیرین و عذاب‌آوری که قرن‌ها سبب سرگردانی بشر شده بودند پاسخ گفتند، و به نحوی پاسخ گفتند که به هر حال برای بعضی از مردم راه‌حل نهایی به نظر می‌رسید.

از سوی دیگر، متفکران دیگری هستند که بزرگی آنان از حیث دیگری است، بدین معنا که به پرسشهای قبلاً طرح‌شده پاسخ نمی‌گویند، بلکه ماهیت خود پرسشها را تغییر می‌دهند و زاویه دیدی را که پرسشها از آن نظر پرسش به نظر می‌رسیدند دگرگون می‌سازند، و بیش از آنکه مسائل را حل کنند، آنچنان در کسانی که با آنان سخن می‌گویند تأثیر قوی می‌گذارند که

سبب می‌شوند آن کسان «امور را به نحوی بسیار متفاوت ببینند»، و از آن پس آنچه معما و مسأله بود دیگر به میان نیاید یا به هر حال آنگونه به صورت مشکلی مبهم و فوری مطرح نشود. وقتی که مسأله تغییر کرد، دیگر به نظر نمی‌رسد به راه حل نیاز باشد. کسانی که از این راه وارد می‌شوند، در خود مقولات یا چارچوبی که برحسب آن به امور می‌نگریم، دخل و تصرف می‌کنند. این قسم تصرف و دستکاری البته ممکن است بسیار خطرناک باشد و بشر را هم به سوی نور ببرد و هم به سوی تاریکی. منظور من متفکرانی است مانند افلاطون، پاسکال و داستایفسکی که به معنایی خاص از نوابغ عادی «ژرف‌اندیش تر» و «عمیقتر» به‌شمار می‌روند، زیرا به عمقی نفوذ می‌کنند و در مردم به طرزی تأثیر می‌گذارند که سراسر دید آنان نسبت به زندگی دگرگون می‌شود و کسانی که از آنان تأثیر می‌پذیرند گویی به کیش دیگری درآمده‌اند.

نمی‌خواهم ادعا کنم که این شش متفکر همه نابغه بودند یا همه یکسان از نبوغ، نبوغ خطرناک به این معنای استثنایی، بهره می‌بردند. مایه امتیاز آنان این بود که کسانی که از آرائشان پیروی می‌کردند و متأثر از آنان بودند، تحت تأثیر فلان استدلال خاص نبودند و نمی‌پنداشتند که دوره درازی از بحثهای مفصل سایر متفکران به این شش متفکر ختم می‌شود که صرفاً از جهتی معین به پیشینیانسان برتری دارند. مردم از این متفکران تأثیر می‌پذیرفتند مانند کسانی که تحت تأثیر دیگری قرار می‌گیرند زیرا او موقعیتشان را نسبت به آنچه قبلاً بود تغییر می‌دهد و ناگهان نظرشان را درباره امور دگرگون می‌کند. پس از این حیث نیز هر شش متفکر مورد بحث کاملاً درخور دقت و تحقیق‌اند.

صفت مشترک و عجیب‌تری نیز میان این متفکران وجود دارد، و آن اینکه همگی درباره آزادی بشر بحث می‌کردند، و همه، شاید به استثنای دومیشتر، مدعی بودند که با آن موافق‌اند، و بعضی حتی به دفاع پرشور از آن برمی‌خاستند و خود را حقیقی‌ترین مدافعان و پرچمداران چیزی

می‌دانستند که آن را آزادی راستین (به تفکیک از انواع ظاهر فریب یا ناقص آزادی) می‌نامیدند. ولی شگفت اینکه نظریاتشان نهایتاً ضد آنچه معمولاً آزادی فردی یا آزادی سیاسی خوانده می‌شود از کار درمی‌آمد - یعنی آزادی به مفهومی که مثلاً متفکران لیبرال بزرگ انگلیسی و فرانسوی موعظه می‌کردند؛ به مفهومی که لاک و تام پین و ویلهلم فون هومبولت و متفکران لیبرال انقلاب کبیر فرانسه مانند کُندرسه و دوستان او، پس از انقلاب، بژانم کنستان و مادام دو استال در تصور داشتند؛ و به مفهومی که جوهر آن را جان استوارت میل بیان کرده است، یعنی حق هرکس که آزادانه به زندگی خود شکل دهد، حق ایجاد شرايطی که آدمی بتواند سرشت خویش را با حداکثر تنوع و غنا و، در صورت لزوم، حتی به نامتعارف‌ترین طرز پرورش دهد. بر طبق این نظر، تنها مانع در برابر آزادی، نیاز به حراست همان حقوق دیگران، یا پاسداری از امنیت آنان است. بنابراین، من به شرطی به این مفهوم آزادم که هیچ شخص یا نهادی مگر برای حفظ و حراست خود، مزاحم من نشود.

پس به این حساب، هر شش متفکر با آزادی سر عناد داشتند، نظریاتشان از حیثی واضح در تناقض مستقیم با آن بود، و در بشر نه تنها در قرن نوزدهم، بلکه بویژه در سده بیستم در جهت ضدیت با آزادی خواهی تأثیر قوی گذاشت. شاید به گفتن نیاز نیست که این امر در قرن بیستم به صورت حادث‌ترین مشکل درآمد. این مردان از نخستین کسانی بودند که به بیان این مشکل پرداختند؛ و چون بیانشان از آن بخصوص تازه و بویژه زنده و خصوصاً ساده است، بنابراین، بهترین راه تحقیق در مشکل مورد نظر به همین صورت ناب و پاک، پیش از آلايش به بسیاری زیر و بمها و بحثها و تفاوت‌های زمانی و محلی است.

اکنون بازگردیم به آن پرسش محوری که همه فیلسوفان سیاسی باید دیر یا زود مطرح کنند، و آن اینکه: «چرا باید کسی از کس دیگر اطاعت کند؟» پیش از آنکه هِلوسِیوس نوشتن آغاز کند، این پرسش پاسخ‌هایی

بسیار متفاوت دریافت کرده بود. او در عصری می زیست که در اواخر سده شانزدهم و در قرن هفدهم کسانی همچون گالیله و دکارت و کپلر، و گروهی از هلندیهای برجسته که از آنان نام نمی برم و مصدر بسیاری خدمات به این موضوع شدند ولی توانایی منحصر به فردشان هنوز نسبتاً ناشناخته است، در دیگر حوزه های مورد علاقه بشر، مثلاً در علوم، گامهای عظیم برداشته بودند.

اما هیچ یک از این مردان به پای نیوتن نمی رسید که بر تری و مقام شامخ او در کارنامه بشر بی مانند بود. پرتو نام و دستاوردهای او بواقع از همه همروزگاراناش درخشانتر بود. هم شاعران او را می ستودند و هم ثنویسان. به او کمابیش به عنوان موجودی نیمه ایزدی می نگریستند. عموماً تصور بر این بود که سراسر طبیعت مادی سرانجام به نحو کافی و وافیه و کامل تبیین شده است، زیرا نیوتن پیروزمندانه توانسته است با چند فرمول بسیار انگشت شمار و بسیار ساده و بسیار قابل انتقال به دیگران، قوانینی را بیان کند که هر حرکت و هر موضع هر ذره مادی در عالم را بتوان علی الاصول از آن استنتاج کرد. هر چیزی که پیشتر به راههای دیگر، گاهی بر مبنای الاهیات و گاه مابعدالطبیعه ای غامض و مبهم، تبیین شده بود، عاقبت در انوار علم جدید غوطه می خورد. همه چیز با همه چیز پیوستگی متقابل داشت، همه چیز با همه چیز هماهنگ بود، هر چیز را امکان داشت از هر چیز دیگر نتیجه گرفت. چنانکه گفتیم، این کار بر پایه قوانینی بسیار انگشت شمار امکان پذیر می شد، و هر کسی که زحمت آموختن را به خود هموار می کرد قادر به اکتساب آنها بود. برای این منظور، کسی نه به قوه ای خاص نیاز داشت نه به بینشی ویژه در الاهیات و نه به استعدادهای مابعدالطبیعی؛ فقط محتاج قوه استدلال روشن و مشاهده بی طرفانه و، در صورت امکان، تحقیق در درستی مشاهدات از راه آزمایش بود.

اما در حوزه سیاست، در حوزه اخلاق، چنین اصل هماهنگ کننده ای، چنین مرجع و مستندی، بظاهر یافتنی نبود. اگر سؤال می شد که چرا من باید از فرمانروا یا فرمانروایان کشور اطاعت کنم، چرا اصولاً کسی باید از کس

دیگر اطاعت کند، تعدد و تنوع جوابها از حد درمی گذشت. بعضی می گفتند به این دلیل که این کلام خداست و در صُخف آسمانی از منبعی فوق طبیعی آمده است؛ یا احیاناً به کسانی الهام شده است که مرجعیشان در این امور از طریق کلیسا مورد تصدیق است؛ یا شاید مستقیماً به شخص مورد نظر به وحی آشکار شده است. یا به این دلیل که هرم بزرگ جهان به فرمان خداوند ترتیب یافته است — و این همان چیزی بود که در قرن هفدهم رابرت فیلمر یا مثلاً اسقف بلندمرتبه فرانسوی، بوسوئه، می گفت. باید از پادشاه اطاعت کرد، زیرا به فرموده خداوند و چنانکه هم به نیروی عقل و هم به نور ایمان می توان دید، نظم جهان بدین قرار است، و فرمان خدا مطلق و بی چون و چراست، و کسی که برای آن سند مطالبه کند، بی دین است. یا بعضی دیگر می گفتند به این دلیل که فرمانروا شخصاً یا به توسط عاملان خود، فرمان به اطاعت داده است. هر آنچه فرمانروا اراده کند قانون است، و چون او چنین اراده می کند، انگیزه او هر چه باشد، نباید به هیچ روی در آن کندوکاو شود. این همان نظریه سلطنت مطلقه است. و باز عده ای دیگر می گفتند به این دلیل که جهان آفریده شده (یا، به زعم برخی کسان، ناآفریده موجود است) برای تحقق بخشیدن به طرح یا هدفی خاص. این نظر به غایت شناسی طبیعی معروف است و، بر طبق آن، عالم به سان طوماری الاهی است که بتدریج آن را باز کنند، یا شاید باز شدن خود بخودِ طوماری است که خداوند در آن حلول کرده است — به تعبیر دیگر، کل جهان خود بخود منکشف می شود و می شکفتد و به منزله انکشاف یا شکوفندگی تدریجی طرح مجسم معمار یا مهندس آن است. در این طرح عظیم، هر چیزی در عالم جایی منحصربه فرد دارد — یعنی جایی به مناسبت کارکرد آن و ناشی از نیاز طرح برای ایفای این وظیفه خاص و زیستن به این شیوه خاص — اگر بناست که هر چیز با نظم کلی سازگار شود. از این رو، هر چیزی در عالم چنان است که هست، در جایی است که هست، در زمانی است که هست و به شیوه خاص خود عمل می کند. من خود نیز چنانم که هستم و در

این مکان و در این زمان و در این اوضاع و احوال خاص قرار دارم، و، بنابراین، باید در چنین جایگاهی فقط بدین گونه که هستم و عمل می‌کنم، وظیفه خویش را به انجام برسانم. یکی از وظایف من اطاعت فقط از این مرجع خاص قدرت به عنوان بخشی از آن طرح عظیم کلی است. اگر به این وظیفه عمل نکنم (و شک نیست که ممکن است به نحو کوچکی بتوانم در برابر آن طرح کلی مانع به وجود آورم) هماهنگی نظام عالم را به هم زده‌ام و دیگران و نهایتاً خودم را ناکام گذاشته‌ام و از سعادت محروم مانده‌ام. اگر سرپیچی از طرح کلی را از حد بگذرانم، در نهایت چون طرح از من نیرومندتر است، مرا خرد خواهد کرد و از سر راه برخواهد داشت. بعضی کسان تغییری در این نظر وارد کردند و گفتند ممکن است مطلقاً واجب و قطعی نباشد که کسی حتماً سهم خود را در طرح کلی ادا کند، زیرا خود طرح آنچنان قطعی و حتمی نیست، ولی شاید این مناسب‌ترین یا باصرفه‌ترین یا عقلانی‌ترین روش رسیدن به آن حداقلی باشد که از نظر سعادت و بهروزی شخص ضروری است، یا به‌هرحال نمی‌گذارد زندگی یکسره غیرقابل تحمل شود. البته طرح هنوز وجود دارد، ولی می‌توانید تا اندازه‌ای بیرون از آن زندگی کنید، متها نه به آن خوبی و آسودگی و رضایتی که می‌توانستید با سازگار شدن با آن به سر برید.

آنچه گفتیم به‌هیچ وجه کلیه انواع نظرهای ابراز شده را دربر نمی‌گیرد. بعضی می‌گفتند که من از برخی حقوق انفکاک‌ناپذیر (مانند حق حیات یا آزادی یا مالکیت) بهره می‌برم که طبیعت یا خداوند از زمان تولد در من به ودیعه گذاشته و در ذات من است و هر انسان اهل تحقیقی قادر به تشخیص آن است. تکلیف اطاعت از بعضی اشخاص به بعضی شیوه‌ها و در بعضی مواقع، و نیز حق طلب اطاعت از آنان، همه از آن حقوق نتیجه می‌شود. باز کسان دیگری بودند که می‌گفتند من باید از فلان پادشاه یا بهمان حکومت اطاعت کنم، زیرا متعهد به این کار شده‌ام. این همان نظریه پیمان یا قرارداد اجتماعی است که می‌گوید من بنا به منافع و مصالح خودم با چنین پیمانی

موافقت کرده‌ام، زیرا دیده‌ام در غیر این صورت، آنقدر که از راه تعاون و همکاری با دیگران به دست می‌آورم، کسب نخواهم کرد. شاید هم شخصاً چنین عهدهی نبسته‌ام و دیگران از طرف من عهد کرده‌اند. یا شاید اساساً چنین قراردادی بواقع هرگز در تاریخ منعقد نشده است، ولی به هر حال در طرز رفتار من به طور ضمنی وجود دارد. رفتار من به طرزی است که گویی آن پیمان بسته شده است، ولو هرگز منعقد نشده باشد؛ و اگر خلاف آن عمل کنم، مانند این است که عهدهی را که کرده‌ام، یا عهدهی را که کسی دیگر از طرف من کرده است، زیر پا گذاشته‌ام، و این مغایر با قانون اخلاقی و فای به عهد است. و باز کسان دیگری می‌گفتند که اطاعت کردن من به این دلیل است که تعلیم و تربیت یا محیط یا فشار جامعه مرا «شرطی» کرده است بدین منظور که اطاعت کنم، و می‌ترسم که اگر نکنم، به عواقب آن دچار شوم. به همین وجه، باز هم کسان دیگری بودند که می‌گفتند من بنا به فرمان چیزی اطاعت می‌کنم به اسم اراده‌ی کلی، ندای درونی یا وجدان، یا چیزی به نام حس اخلاقی که از بعضی جهات با اراده‌ی کلی یکسان یا نوع اجتماعی آن است. از این گذشته، بعضی می‌گفتند اطاعت من به دلیل اجابت مطالبات جان جهان یا روح جهان، یا ادای «رسالت تاریخی» ملت یا مذهب یا طبقه یا نژاد من است. عده‌ای دیگر می‌گفتند اطاعت من به دلیل آن است که رهبری بالای سر من است و او مرا افسون کرده است؛ یا به دلیل دینی است که به خانواده یا دوستان یا نیاکان یا آیندگان یا تنگدستان یا ستمدیدگانی بر عهده دارم که وجود من مرهون کار و زحمت آنان است، و من همواره به آنچه از من انتظار می‌رود عمل می‌کنم. و سرانجام گفته شده است که من اطاعت می‌کنم زیرا می‌خواهم و دوست دارم که اطاعت کنم، و هر وقت نخواهم و میلم نکشد، دیگر اطاعت نخواهم کرد؛ یا اطاعت می‌کنم به دلایلی که احساسی از آنها دارم ولی نمی‌توانم توضیح دهم.

پاره‌ای از پاسخها در جواب این سؤال است که «چرا اطاعت می‌کنم؟» و پاره‌ای در برابر این پرسش که «چرا باید اطاعت کنم؟» این دو سؤال البته

با هم تفاوت دارند. فرقی که کانت میان آن دو گذاشت، سرانجام دوره‌ای جدید در تاریخ سراسر این موضوع پدید آورد. ولی آنچه فعلاً اهمیت دارد این است که کار کل موضوع در قرن هجدهم به جنجال کشیده بود. گفته می‌شد که اگر روش علمی قادر به برقرار ساختن درجه‌ای از نظم در شیمی، در فیزیک، در اخترفیزیک، در اخترشناسی و مانند اینهاست، چرا ما باید بدون کوچکترین چیزی که راهنمایمان باشد، در این هرج و مرج وحشتناک آراء ضد و نقیض غرق شویم؟ چرا باید بعضی قائل به چیزی و دیگران قائل به نقیض آن شوند؛ چرا باید بعضی پیروان مؤمن و مخلص مذهب باشند و دیگران ملحد و منکر وجود خدا؛ چرا باید بعضی به مابعدالطبیعه و دیگران به وجدان شخصی خود ایمان داشته باشند؛ چرا باید بعضی معتقد باشند که حقیقت در آزمایشگاه یافت می‌شود و دیگران آن را در مرشد یا پیامبری ملهم از عالم بالا بجویند، به طوری که هیچ‌کس قادر به برقرار ساختن نظمی نباشد که نیوتن موفق به استقرار آن در قلمرو پهن‌اور طبیعت شد؟ در نتیجه، آدیان کم‌کم به تعیین اصلی ساده و یگانه تمایل پیدا کردند که درست چنان نظمی را تضمین کند و حقایقی عینی و عام و روشن و ابطال‌ناپذیر به دست دهد مانند آنچه در جهان خارج به دست آمده بود.

یکی از کسانی که جدی‌ترین کوششها را در این راه به خرج داد، و نخستین متفکر از متفکران موضوع بحث من است، هیلوسوس بود.

هیلوسیوس

کلود-آدرین هیلوسیوس فرانسوی آلمانی تباری بود که در ۱۷۱۵ به دنیا آمد. نام خانوادگی اش در اصل شوایتسر بود که «هیلوسیوس» ترجمه آن به لاتینی است*. پدرش پزشک ملکه فرانسه، و او خود جوانی ثروتمند و با استعداد بود که از طریق پدر و سایر ارتباطها توجه و پشتیبانی بعضی از برجسته ترین و هوشمندترین مردان آن عصر مانند ولتر و متسکیو و فونتئل را جلب کرد. شغل او جمع آوری و بهره برداری از مالیات و عوارض ناحیه ای معین از کشور در ازای پرداخت مبلغی ثابت بود که، به این جهت، نقشی بسیار مهم در اداره امور مالی فرانسه و سودی کلان نصیب او می کرد. هیلوسیوس مردی نیک محضر با خلق و خویی دوست داشتنی بود و دوستان صمیمی فراوان داشت، و در روزگار خود به مقام یکی از سران نهضتی رسید که به روشنگری معروف شد. مهمترین اثر او کتابی است به نام دربارهٔ روان** که در ۱۷۵۸ انتشار یافت، ولی حاوی آنچه مطالب الحادی و ارتدادی تندی تشخیص داده شد که کلیسا و دولت هر دو حکم به محکومیت آن دادند و [چنانکه رسم آن روزگار بود] مأمور رسمی اعدام نسخه های آن را به آتش سوزانید، و هیلوسیوس ناگزیر سه بار به

* هر دو نام به معنای «سوئسی» یا «اهل سوئیس» است. (مترجم)

** *De l'esprit*. واژه فرانسوی esprit معادل ثابت و روشنی به فارسی ندارد، و به اعتبارهای مختلف به واژه های گوناگون از جمله روح، روان، جان، ذهن، نفس، عقل، فهم، و جز اینها ترجمه شده است. (مترجم)

دفعات مختلف آنچه را نوشته بود پس گرفت و از آن برائت جست. ولی کاملاً روشن است که به رغم سرفرو و آوردن در برابر مقامات در پاسخ به التماسهای همسر و مادرزن که عمیقاً از آن رویداد پریشان بودند، هِلوسِیوس آراء خود را تغییر نداد. هنگامی که دومین کتاب او، دربارهٔ انسان، در ۱۷۷۷ پس از مرگش به چاپ رسید، دیده شد که کمابیش دقیقاً حاوی همان نظریات خلاف دین است.

هِلوسِیوس در زمان حیات بسیار بلندآوازه بود؛ به خارج از فرانسه سفر می کرد، و جرج دوم [پادشاه انگلستان] و فریدریش کبیر [پادشاه پروس] به گرمی او را می پذیرفتند، زیرا در مقام یکی از رهبران بزرگ نهضت جدید روشن اندیشی در آن عصر بسیار ارج و احترام داشت. هدف او در سراسر عمر جُستن اصلی بود که با همان قاطعیت و سندیت علمی که نیوتن در قلمرو فیزیک به کشف آن کامیاب شده بود، اساس اخلاق را تعریف کند، و دربارهٔ اینکه جامعه چگونه باید پی ریزی شود و انسان باید چگونه زندگی کند و کجا برود و چه رفتاری داشته باشد، واقعاً به پرسشها پاسخ دهد. هِلوسِیوس تصور می کرد چنین اصلی را یافته است و، بنابراین، خود را بنیادگذار علم بزرگ جدیدی می پنداشت که به یاری آن می توانست در این هرج و مرج عظیم اخلاقی و سیاسی نظم برقرار کند. مختصر آنکه او خود را نیوتنِ عالم سیاست می انگاشت. اینکه مشکل به این نحو مطرح شود، کاملاً طبیعی بود. اکنون سخنانی از کُندرسه نقل می کنم که یکی از اصحاب تندرو و بسیار چپ‌گرای دایرةالمعارف بود و قدری پیش از هِلوسِیوس به دنیا آمده بود و در واپسین سالهای انقلاب کبیر فرانسه در زندانهای روبسپیر درگذشت:

هنگامی که انسان دربارهٔ ماهیت علوم اخلاقی تأمل و تعمق می کند [که البته مقصود او سیاست نیز هست]، نمی تواند از این نتیجه بگریزد که چون [آن علوم] نیز مانند علوم فیزیکی بر

مشاهده امور واقع بنا شده‌اند، باید پیرو همان روشها باشند و زبانی به همان دقت کسب کنند و به همان درجه از یقین برسند. اگر موجودی بیگانه با نوع بشر در احوال ما تحقیق می‌کرد، هیچ تفاوتی میان آن دانشها نمی‌دید و در جامعه بشری نیز مانند جامعه زنبوران عسل یا بیدسترها به پژوهش می‌پرداخت!

و باز در جای دیگر:

همان‌طور که ریاضیات و فیزیک فنون برآوردن نیازهای ساده ما را به کمال می‌رسانند، آیا این نیز بخشی از همان نظم طبیعت نیست که پیشرفت در علوم اخلاقی و سیاسی همان تأثیر را در انگیزه‌های حاکم بر اعمال و احساسات ما داشته باشند؟^۲

این کار چگونه می‌بایست به انجام برسد؟ آلباک، یکی از اصحاب دایرةالمعارف، مطلب را چنین بیان می‌کرد: «اخلاق، علم به نسبت‌های موجود میان اذهان و اراده‌ها و اعمال انسانهاست به همان وجه که هندسه علم نسبت‌های بین اجسام است».^۳ ولی هندسه اخلاق چیست؟ هندسه سیاست چیست؟ چگونه می‌توان این علوم را به جایی رساند که دارای همان درجه از یقین و وضوح مانند فیزیک و هندسه شوند؟ هیلوسیوس تصور می‌کرد پاسخ را یافته است. در مطلبی که اکنون از او نقل می‌کنم، در گفت‌وگویی میان خدا و انسان، از زبان خدا چنین گفته می‌شود (هیلوسیوس معروف به بی‌اعتقادی به خدا بود، ولی این مطلب در قالب تمثیل است):

من تو را نعمت احساس می‌دهم. ای آنکه ابزار کور خواستهای من و ناتوان از رسیدن به کُنه اراده منی، تو باید تنها از این راه،

بی آنکه بدانی، مقاصد مرا به تحقق رسانی. لذت و الم را بر تو می‌گمارم؛ آن دو مراقب اندیشه‌ها و کارهای تو خواهند بود، بیزاریها و دوستیها و عواطف لطیف و شادیها را در تو به جنبش درخواهند آورد، آتش میلها و ترسها و امیدها را در تو شعله‌ور خواهند ساخت، حقایق را بر تو آشکار خواهند نمود، تو را غرقه در خطا خواهند کرد، و پس از آنکه سبب شوند که تو هزاران هزار نظامهای اخلاقی و قانونگذاری پوچ و باطل بسازی، روزی اصولی را که ایجاد و پرورش نظم و خوشبختی در جهان اخلاق وابسته به آنهاست بر تو مکشوف خواهند ساخت.^۴

من نمی‌دانم اگر این نخستین بیان روشن اصل فایده‌نگری نیست، پس چیست؟

به موجب این اصل، تنها چیزی که انسان می‌خواهد لذت است، و یگانه چیزی که می‌خواهد از آن پرهیزد درد و الم است. جست‌وجوی لذت و پرهیز از درد تنها انگیزه‌هایی‌اند که در آدمی کارگر می‌افتند، همچنانکه گرانس و دیگر اصول فیزیکی گفته می‌شود که در مورد اجسام بی‌جان عمل می‌کنند. پس سرانجام اصل محوری را کشف کردیم. علت اینکه افراد بشر چنین‌اند که هستند، علت اینکه خوی و خصلتشان چنین است که هست، علت اینکه کردارشان چنین است که هست، مسبب عشقها و کینه‌ها و شورها و اندیشه‌ها و امیدها و ترسهایشان، چیزی بجز این نیست که آگاهانه یا ناآگاهانه در پی لذت و پرهیز از دردند.

هلوئیوس از این کشف بسیار به شعف آمد زیرا تصور می‌کرد بدین وسیله کلید سراسر حیات اجتماعی را به دست آورده است، و نه تنها به گشودن این راز کامیاب شده است که چرا آدمیان چنین رفتاری دارند، بلکه پاسخ این سؤال را یافته است که «غایات صحیح

انسان چیست؟» اگر آدمیان فقط می‌توانند خواهان لذت و پرهیز از درد باشند، باطل است که کسی بگوید باید چیزی بخواهند غیر از آنچه می‌توانند بخواهند. اگر خنده‌آور است که از درخت بخواهیم بدل به میز، یا از تخته‌سنگ بخواهیم بدل به رودخانه شود، همان‌قدر مضحک است که از آدمیان بخواهیم به دنبال چیزی بروند که از حیث روانی از تعقیب آن عاجزند. اگر واقعیت این است که آن دو نیرو — یعنی عشق به لذت و نفرت از درد — آدمیان را «شرطی» کرده‌اند، پس آنان به شرطی خوش و خوشبخت خواهند بود که همچنان بی‌اصطکاک و کارآمد و تاب‌د جوای لذت باشند.

ولی سپس این پرسش به میان می‌آید که: «چرا آدمیان خوش و خوشبخت نیستند؟ چرا این همه بدبختی و ستم و بی‌لیاقتی و ناکارآمدی و وحشیگری و جباریت و مانند آن در زمین وجود دارد؟» پاسخ این است که زیرا آدمیان ندانسته‌اند چگونه کسب لذت کنند و از درد پرهیزند؛ و ندانسته‌اند زیرا نادان و ترسان بوده‌اند؛ و نادان و ترسان بوده‌اند زیرا نیک‌سرشت و خردمند نیستند، و حکمرانانشان در گذشته مراقب بوده‌اند که گلهٔ انسانهای زیر فرمانشان در جهل مصنوعی از کارکرد صحیح طبیعت بمانند. این سفسطه و حقه‌بازی عمدی فرمانروایان، اعم از شاهان و سرداران و کشیشان و سایر مقامات را روشن‌اندیشان قرن هجدهم بشدت محکوم می‌کردند. نفع حکمرانان در نگه‌داشتن اتباع در جهل و تاریکی است، زیرا در غیر این صورت ستمگری و خودسری و فساد اخلاقی و نابخردی حکومتشان بآسانی فاش می‌شد. بنابراین، از آغاز تاریخ بشر، اقلیتی کوچک همواره توطئه‌ای بر ضد اکثریت مردم برپا کرده و ادامه داده‌اند، زیرا اگر چنین نکنند، عده‌ای اندک‌شمار نخواهند توانست عده‌ای کثیر را در انقیاد نگه‌دارند.

آدمی مستحق سعادت و فضیلت و حقیقت است. این سه همواره دوشادوش یکدیگر پیش می‌روند، و آدمیان تنها به سبب خبث و بدطبعیتی دیگران و ضعف طبیعی و نادانی و بیماری عقلی درمان‌پذیر خودشان از آن محروم مانده‌اند. از این رو، نخستین تکلیف فیلسوف کاربرد گونه‌ای بهداشت اجتماعی برای درمان این صفات بد و بآسانی درمان‌پذیر در مردم است.

اخلاق نوعی تکنولوژی است، زیرا هدفها همه معلوم‌اند. اگر برسید «چرا باید به آنچه می‌کنیم دست بزنیم؟» پاسخ این است که «زیرا طبیعت ما را به نحوی ساخته که به این کارها دست بزنیم، چون در غیر این صورت از کار می‌افتیم.» اگر هدفها معلوم باشند، نیازی به تحقیق بیشتر در آنها نیست. تنها وظیفه کارشناس یا فیلسوف ایجاد جهانی است که هدفهایی که آدمیان بناچار تعقیب می‌کنند، با کمترین درد و رنج و بیشترین کارآمدی و از سریعترین و اقتصادی‌ترین راه به دست آیند. چنین است آنچه هیلوسیوس می‌گوید. او می‌گوید فیلسوف بواقع معمار این ساختمان است (و منظورش سازنده آن است). طرح آن از پیش موجود بوده، زیرا در طبیعت کشف شده است، و عبارت از جست‌وجوی لذت و پرهیز از درد و الم است.

فیلسوفان «فیزیوکرات» نیز که برجسته‌ترین اقتصاددانان سده هجدهم بودند به همین وجه می‌گفتند که قانون‌گذاری به معنای قانون‌ساختن نیست (چون در آن صورت «قانون‌سازی»^{*} خوانده می‌شد)؛ قانون‌گذاری یعنی بردن آنچه در طبیعت یافت می‌شود (غایات، مقاصد) به چارچوب حقوقی. غایات حقیقی انسان معلوم‌اند و قابل کشف، همچنانکه قوانین فیزیک کشف شده‌اند. پاسخ این سؤال که چرا باید از این شاه یا از آن شاه، از این حکومت یا

* legisfaction

از آن حکومت اطاعت کنم، به همان شیوه اثبات قوانین فیزیک قابل اثبات است. اگر فلان نحوه عمل به خوشی و خوشبختی بیشتر بینجامد - یعنی اگر با غایاتی که طبیعت برای ما مقرر کرده است سازگار باشد - خوب است، و اگر به کاهش خوشبختی یا ناکامی در رسیدن به آن منجر شود، بد است. این قاعده ساده دستیابی به حقیقت است و باید همه جا اعمال شود.

هَلُوسِیوس، برخلاف برخی از دیگر متفکران قرن هجدهم، نظر چندان خوشی به طبیعت آدمی نداشت، و او را طبعاً نیک‌خواه و خیراندیش نمی‌دانست. به تصور او، انسان نه نیک‌خواه بود و نه بداندیش، بلکه می‌بایست او را بی‌نهایت انعطاف‌پذیر و تأثیرپذیر شمرد، یعنی گونه‌ای خمیره طبیعی که طبیعت و اوضاع و احوال و، از همه مهمتر، تعلیم و تربیت آن را به هر شکلی که بخواهند درمی‌آورند. هَلُوسِیوس معتقد بود که، بنابراین، سعی در اصلاح بشر فقط با بحث و استدلال بی‌فایده است. مقصود از اصلاح، تأسیس نهادهایی نوین به قصد رساندن لذت به بالاترین حد و تقلیل درد و رنج به پایینترین حد است - یعنی خوشبخت کردن مردم تا حد امکان و از میان برداشتن همه علت‌های بدبختی از قبیل نادانی و ستم. ولی این کار با دستور محال است، و حتی با سرمشق هم امکان‌پذیر نیست. موعظه و نصیحت محض به جایی نمی‌رسد، زیرا آدمیان بیش از اندازه کور و نادان‌اند و تن به بردگی شور و انفعالات و عادات و پیروی از اعتقادات بی‌معنا و نابخردانه می‌دهند. همه موعظه‌ها و نصیحت‌های جمیع موعظه‌گران مسیحی در گذشته سودی نداشته است، زیرا آدمیان همین‌اند که هستند، و به علت تعلیم و تربیت زشت و ناپسند و شرایط غم‌انگیز و فقر و ضعف و جهل و ترس و کلیه عواملی که آنان را از مقصد و هدف راستینشان منحرف کرده است، طبیعتاً فلج شده‌اند.

این ابتلا چگونه باید درمان شود؟ فقط با تصرف و دستکاری

مصنوعی. هِلوسِوس معتقد نیست که پیشرفت خودبخود صورت می‌گیرد. بعضی از متفکران نامدار قرن هجدهم به این امر معتقد بودند. وزیر بزرگ فرانسوی، تورگو، و دوستش کُندرسه بی‌هیچ شک و شبهه به پیشرفت ابدی اعتقاد داشتند، ولی هِلوسِوس نداشت. فرض او بر این است که پیشرفت به دست خواهد آمد اگر عده‌ای کافی از مردان روشن‌اندیش و بهره‌مند از عزم جزم و سودای بی‌طرفانه برای اصلاح بشر، به پیشبرد و ترویج آن همت گمارند، و، مهمتر از همه، اگر فرمانروایان بشر، یعنی شاهان و وزیران، را به این امر معتقد گردانند و فن حکومت را که مسلماً یکی از فنون است، به ایشان بیاموزند. حکمرانی نیز مانند دیگر فنون، نیازمند دانش است. کسی که بخواهد پل بسازد، باید مقدار زیادی به تحصیل ریاضیات و مکانیک و فیزیک و جز اینها بپردازد؛ به‌همین وجه، کسی که بخواهد بر کشوری فرمان براند، باید مقدار زیادی از انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی و روانشناسی و حتی اخلاق اطلاع داشته باشد، زیرا فقط هنگامی به ایجاد آنچه می‌خواهد کامیاب خواهد شد که پی ببرد آدمیان واقعاً چگونه عمل می‌کنند و قوانین حاکم بر رفتار و کردارشان چیست. در غیر این صورت، خطاهای وحشتناک مرتکب خواهد شد و بشر را به بدبختی‌هایی بدتر از وضع پیشین خواهد کشانید. در اواخر قرن هجدهم امید معقولی وجود داشت که برخی از فرمانروایان وقت به نصایح فلسفی نظر مساعد داشته باشند. فریدریش کبیر در پروس، کاترین کبیر در روسیه و مسلماً یوزف دوم در اتریش آشکارا مستعد اینگونه آموزش روشن‌بینانه بودند.

این امر چگونه باید صورت پذیرد؟ فیلسوف باید چه کند؟ چگونه باید دنیا را دگرگون سازد؟ مسلماً نه با نصیحت و موعظه، زیرا مردم گوش شنوا ندارند. او باید به وسایلی بمراتب شدیدتر تدبیری برای حصول مقاصد خود بیندیشد. باید به وسیله قانونگذاری و ابداع

نظام چماق و هویج برای الاغهای موسوم به بشر، به مقصود برسد. فیلسوف هنگامی که به قدرت می‌رسد، باید نظامی مصنوعی برای پاداش و کیفر به وجود آورد که هرگاه افراد کاری کنند که واقعاً به خوشی و خوشبختی بیشتر بینجامد به آنان پاداش دهد، و هرگاه دست به کاری زنند که بواقع به کاهش آن منجر شود کیفر ببینند. اینکه انگیزه‌های بشر چیست، کاملاً خارج از موضوع و بی‌ربط است. کوچکترین اهمیتی ندارد که مردم به دلیل نیک‌خواهی و حسن‌ظن به خوشی و خوشبختی بشر کمک کنند، یا به فلان انگیزه پست و سودجویانه. مهم نیست که آیا سدره خوشبختی بشر می‌شوند زیرا بدخواه و خبیث‌اند، یا به دلیل اینکه از نادانی به چاه می‌افتند یا احمقانی آرمان‌طلب‌اند - به هر حال، زیان و خسارتی که می‌زنند یکی است، و همین‌طور سودی که برسانند. بنابراین، بحث درباره انگیزه‌ها را که در واقع ربطی به موضوع ندارد، باید کنار بگذاریم. پیشداوری‌ها خرافات فقط ممکن است در طول مدتهای بسیار دراز بر طرف شوند، و عمل کردن برخلاف آنها بی‌فایده است. اینگونه امور در کوتاه‌مدت ریشه‌های بسیار عمیق دارند. بنابراین، چنانکه پاره‌تو، متفکر ایتالیایی، با کمال بی‌اعتنایی به اصول در قرن بیستم اندرز داد: «با پیشداوری نجنگید؛ از آن استفاده کنید»^۵.

و این درست چیزی است که هَلُوسیوس می‌گوید. ما اصلاح‌گرایان روشن‌بین نباید سعی کنیم مردم را با استدلال به کیش خود درآوریم، زیرا در شرایط امروز و به علت سوءحکومت وحشتناک در گذشته، عقلشان به آن حد قوی نیست که بفهمند چه می‌خواهیم به آنان بگوییم. باید «زبان منافع» را جانشین «لحن آزرده‌گی» کنیم^۶. شکایت نکنید، به منافع آنان متوسل شوید.

هَلُوسیوس می‌گوید: «تا هنگامی که انسانها عاقل باشند، من اهمیت نمی‌دهم که خبیث و بدکار باشند... قوانین همه چیز را درست

خواهند کرد»^۷ - یعنی تا هنگامی که انسانها دربارهٔ منافع خودشان عاقلانه داورى کنند. اینکه آدمیان پیش از هر چیز در پی لذت و پرهیز از درد و رنج‌اند، و بالاترین یا حتی تنها مقصود از حکومت خوشبخت کردن مردم است، گذشته از اینکه راست باشد یا دروغ، نظریه‌ای بسیار قدیمی است، و مسلماً قرن هجدهم نمی‌تواند مدعی ابداع آن شود. آنچه نسبتاً تازه‌گی دارد، آمیختن آن با این تصور است که بدون دغدغه دربارهٔ کیفیت اخلاقی یا معنوی تمایلات یا انگیزه‌های آدمیان، می‌توان از تمایلات طبیعی آنان بهره‌برداری کرد. البته این نیز تا حدی قدیمی است، و قدمت آن به افلاطون، حشاشین [فداییان اسماعیلیه]، ماکیاولی یا کردار بسیاری از فرقه‌ها و جماعت‌های مذهبی می‌رسد؛ ولی آنچه نوظهور است اتحاد آن با خردگرایی، مسلک مادی، لذت‌گرایی، اعتقاد به علم، به عقل و به تعبیر خاصی از فردگرایی است، و چکیدهٔ فایده‌نگری امروزی نیز در همین خلاصه می‌شود.

قانونگذار باید از صفات زشت و ضعفها بهره‌برداری کند؛ و نه تنها خودپسندی، بلکه احساسات پسندیده و صفات شایستهٔ آدمیان را به نفع خود به کار گیرد. برای جلب عمل مؤثر، باید کاری کند که اقدام به آنچه او می‌خواهد برای مردم به زحمتش بیارزد، نه اینکه در این باره توضیح دهد. پس از آنکه قوانین وضع شده به دست فیلسوفان روشن‌بین افراد را از نظر اجتماعی «شرطی» کردند، هنگامی که مردم به تعداد کافی و به مدت کافی دست به هیچ کاری نزدند به غیر از آنچه به خوشی و خوشبختی کمک کند، آن‌گاه خود، بی‌آنکه احساس کنند، عاداتهای جدید و سودمند کسب خواهند کرد. علت بدبختی، عاداتهای بد کنونی آنهاست؛ عاداتهای خوب جدید آنان را خوشبخت خواهد کرد. مردم نخواهند دانست که چگونه خویشان را به دست خود خوش و خوشبخت می‌کنند؛ دست‌کم تا مدتی ممکن است چگونگی عملکرد شیوه‌های زندگی خود را نفهمند؛ ولی در واقع عاداتهایی کسب

خواهند کرد که خودبخود به خوشی و خوشبختی خواهد انجامید. خوشبخت شدن بخودی خود حاصل آن است که عده‌ای از افراد واقف به چند قاعده ضروری حکمرانی صحیح بر بشر - قواعدی که تنها ممکن است در نتیجه مشاهدات علمی و شاید آزمایشهای علمی و نیز کاربرد عقل در مورد طبیعت به دست آیند - جامعه را «شرطی» می‌کنند. این راه تربیت بشر است. پس از استقرار قوانین الزام‌آور، نوبت به مربی و معلم می‌رسد که دیگر لازم نیست به دست شاگردان نادان و خشمگین سنگسار شود و در پناه قوانین خواهد توانست در امن و امان به ایشان فضیلت و معرفت و سعادت بیاموزد. خواهد توانست به آنان یاد دهد که چگونه زندگی کنند. خواهد توانست به ایشان توضیح دهد که مثلاً جست‌وجوی لذت و پرهیز از درد عاقلانه است. خواهد توانست به آنان توضیح دهد که چرا ریاضت و رهبانیت بد است، و چرا تعذیب تن یا غم و غصه و افسردگی غیرعاقلانه و میوه بدفهمی طبیعت است. بدین‌سان، غم و غصه و افسردگی از دنیا رانده خواهد شد، و همه شاد و هماهنگ و خوشبخت می‌شوند.

هَلُوسِیوس به معلمان و مربیان آینده آموزشهای دقیق می‌دهد. آنان نباید بر سر تاریخ وقت ضایع کنند، زیرا تاریخ بجز قصه جنایتها و حماقتهای بشر چیزی نیست. ممکن است تاریخ بعضی پندها به ما بیاموزد. اشکالی ندارد که کسی تاریخ تدریس کند، اما تنها به این شرط که بخواهد نشان دهد چرا بشر در نتیجه حکمرانی مشتی شاید و فریبکاری فرمانروایان پیشین به مدت دراز، آنگونه که ممکن بوده خوب عمل نکرده است. اما یاد گرفتن و یاد دادن تاریخ صرفاً به خاطر خود آن، مانند آموزش و آموختن هر چیز دیگری به خاطر خودش، مسلماً کاری باطل و پوچ است، زیرا تنها هدف و مقصود از هر کاری خوش و خوشبخت کردن مردم است - و این چکیده نظریه فایده‌نگری است.

همچنین زبانهای کلاسیک [یونانی و لاتین] نباید دیگر تدریس شوند، زیرا زبانهایی مرده‌اند و امروز برای ما نفع عملی ندارند. هر نفعی باید نفع عملی باشد. بنابراین، باید علوم و فنون به مردم آموخت، و یکی از فنون، فن شهروندی است. هیچ دانش «محض» نباید مطرح باشد، زیرا هیچ چیز «محض» بدون کاربرد سودمند مطلوب نیست. دانش «محض» بازمانده‌ای کهنه از قرون وسطاست؛ یادگار روزگاری است که افراد نادان به دیگر مردم نادان می‌آموختند که ارزش دارد به بعضی کارها که هیچ دلیلی بر فایده عملی آنها متصور نبود، به خاطر خود آنها دست زد. برای هر کاری باید دلیلی وجود داشته باشد، و امروز نیازی به دست‌زدن به هیچ کاری نیست که نتوان دلیلی برای آن ارائه داد. دلیل لازم، تعقیب خوشی و خوشبختی است.

یکی از تالیهای مستقیم این نظریه، نتیجه‌ای عجیب درباره حقوق بشر است. نسلهای پیاپی موعظه می‌شد که انسان دارای بعضی حقوق مسلم و انفکاک‌ناپذیر است. از معتقدات اساسی در سنت مسیحی یکی این بود که آدمی نفس جاوید دارد؛ و چون نفس جاوید دارد، نباید لگدکوب دیگران شود. نفس آدمی — یعنی عقل او — اخگری از ذات ایزدی است، و او به این دلیل دارای بعضی حقوق «طبیعی» است. انسان چون برخوردار از حس و عقل است، حق دارد عقل خویش را به کار اندازد و از بعضی چیزها بهره‌برد و بعضی چیزها به او داده شوند، و این حقوق را خدا یا طبیعت در ذات او نهاده است. فیلسوفان قرن هجدهم نیز درباره حقوق بسیار سخن می‌گفتند و به حقوق اعتقاد راسخ داشتند؛ منتها این امر با اعتقاد کامل به فایده‌نگری سازگار نیست. بهره‌مندی از حقی که هیچ‌کس نتواند به آن تجاوز کند، حقی که هیچ‌کس نتواند زیر پا بگذارد، حقی برای اینکه شخص آنگونه باشد و عمل کند و دارای چیزهایی باشد که بخواهد، صرف‌نظر از اینکه کسی بپسندد یا نپسندد، مانع دگرگون‌سازی جامعه در جهت

بیشترین خوشی و خوشبختی برای بیشترین عده است. اگر من از حق مسلم مالکیت و، از آن بیشتر، حق مسلم حیات و نیز از آزادی تا حدودی که معمولاً برای افراد ضروری دانسته می‌شود، برخوردار باشم، قانونگذاری که بخواهد برای دنیا برنامه بریزد ممکن است با این مانع روبرو شود که اجازه ندارد چیزی را از من سلب کند که سلب آن به منظور ایجاد جامعه‌ای یکدست و هماهنگ و کاملاً بدون اصطکاک، لازم است. این عدم اجازه، از نظر پیروان فایده‌نگری، آشکارا برخلاف عقل است. اگر تنها ملاک عمل، خوشی و ناخوشی باشد، این حقوق جوراجور که اینجا و آنجا با سماجت سر بلند می‌کنند و قانونگذار هم مجاز به رفع و رجوعشان نیست، باید به زیر رانده و صاف شوند. بنابراین، هَلُوسِیوس گرچه البته خواهد گفت که در دولت نیک‌خواه و خیراندیشی که زمام حرکت و عمل در آن در دست قانونگذار است، هر نیاز طبیعی فرد آدمی تأمین خواهد شد، ولی پیدا است که، به عقیده او، بقای حقوق مطلقى که هیچ چیز نباید بر آنها تفوق پیدا کند و باید بر جای بمانند اعم از اینکه دیگران پسندند یا نپسندند یا خوش و خوشبخت بشوند یا نشوند، صرفاً بازمانده‌ای نابخردانه از گذشته‌هاست.

و این دقیقاً آن چیزی است که سرانجام بنتم قائل به آن شد. بنتم مرید کامل هَلُوسِیوس بود، و اصطلاح «فایده‌نگری» معمولاً با نام او پیوند خورده است، ولی تصور می‌کنم منصفانه بتوان گفت که دست‌کم در میان ایده‌های اصلی او، کمتر چیزی است که مستقیماً از هَلُوسِیوس سرچشمه نگرفته باشد. بنتم به دیون عقلی و فکری خویش آزادانه و بدون تنگ‌نظری اذعان می‌کرد و می‌گفت از هَلُوسِیوس بسیاری چیزها آموخته است. ولی حتی این مقدار اذعان به دین هم، به نظر من، باز حق کامل مطلب را ادا نمی‌کند. جامعه خوب چگونه بناست سازمان داده شود؟ یقیناً ممکن

نیست بنای آن بر دموکراسی باشد، زیرا مردم غالباً ابله و اغلب بدسرشت و خبیث‌اند، و می‌دانیم که اگر افکار عمومی را راهنما بگیریم، بندرت کاری به انجام خواهد رسید، زیرا انسانها آنقدر در تاریکی به سر برده‌اند که وقتی ناگهان به روشنایی روز می‌رسند، نمی‌دانند چه باید بکنند. آدمیان بردگانی آزادشده‌اند و تا مدتهای بس دراز باید رهبران روشن‌بین و مدیران روشن‌بین جامعه بشری آنان را هدایت کنند. لیبرالهای قرن هجدهم تا پیش از روسو قائل به نظری بسیار شبیه این بودند. ولتر می‌گوید «وای به حال ما اگر توده‌ها شروع به استدلال کنند.»^۸ و باز در جای دیگر: «مردم گاوند و آنچه به آن احتیاج دارند یوغ و سیخک و علوفه است.»^۹ در دایرةالمعارف [فرانسه] — همان دانشنامه بزرگی که دیدرو و دالامبر ویراستاران آن بودند و پیشروترین مدرک آن روزگار محسوب می‌شد و کشیشان سانسورگر در پاریس ویراستارانش را به دردسر انداختند — در مدخل «توده‌ها» چنین می‌خوانید: «در مسائل عقلی و فکری صدای [توده‌ها] سرشار از خبث و شر و ابله‌ی و سنگدلی و لجاج و پیشداوری... و آمیخته به نادانی و سفاقت است... برحذر باشید از آن در مسائل اخلاقی، زیرا از کردار والا و قاطع عاجز است... و کارهای قهرمانی را به چشم دیوانگی می‌نگرد.» در آن ایام، بی‌آنکه کسی اطلاع صحیح از چین داشته باشد، ستایش وافر نثار نظام آن سرزمین می‌شد، زیرا [تصور بر این بود که] در آنجا ماندارینها* که تنها افراد خردمند بودند، به توده‌ها گوش نمی‌دادند، و قوانینی وضع می‌کردند بیرون از فهم آنها، ولی توده‌ها بی‌آنکه احساس کنند، به راه راست، یعنی به‌سوی خوشبختی، کشانده می‌شدند، و ماندارینها بدین وسیله توده

* mandarins. صاحب‌منصبان دولتی دوران امپراتوری چین که دارای یکی از بالاترین رتبه‌های نه‌گانه بودند و پس از گذراندن امتحانی دشوار در ادبیات کلاسیک چینی بدان مقام ترفیع می‌یافتند. (مترجم)

مردم را به زندگی خوشتر و آزادتر و روشن‌بینانه‌تری سوق می‌دادند. اصلی که هَلُوسِیوس مصرانه به آن چسبیده بود دایر بر این بود که هر کاری از تعلیم و تربیت و قوانین برمی‌آید. بحث فراوان در سده هجدهم بر سر این موضوع جریان داشت که کدام عوامل به مؤثرترین وجه آدمیان را «شرطی» می‌کنند. تقریباً همه فیلسوف‌مآبان* [فرانسوی] آدمی را شئی در طبیعت می‌دانند، و تمایل به این است که مفهوم نفس جاوید را که چیزی غیر از ماده است، از بقایای اعصار پیشین تاریک‌اندیشی تلقی کنند که هنوز علوم تسلط نیافته بودند و برای توضیح پدیده‌هایی که علت حقیقی آنها کشف نشده بود افسانه‌هایی اختراع می‌شدند. نفس نیز یکی از آن توهّمات یا افسانه‌هاست که به هیچ وجه به ما نمی‌گوید آنچه آدمیان هستند نتیجه تأثیر کدام عوامل است. بعضی می‌گفتند محیط، و دیگران معتقد بودند ترکیب شیمیایی تن آدمی از همه مهمتر است. بعضی مانند منتسکیو عقیده داشتند که بالاترین درجه اهمیت به آب و هوا یا نوع خاک یا نهادهای اجتماعی تعلق می‌گیرد؛ و برخی دیگر همچون هَلُوسِیوس اعلام می‌کردند که درباره آن عوامل مبالغه شده، و آنچه می‌تواند هرکسی را کمابیش به هر چیزی تبدیل کند تعلیم و تربیت است. موضوعی که به صورت آموزه محوری فیلسوف‌مآبان درآمد این بود که آدمی بی‌نهایت ورزپذیر و بی‌نهایت قابل انعطاف و مانند تکه‌ای گل در دست کوزه‌گر است، و او می‌تواند هرگونه که بخواهد به آن شکل دهد. بنابراین، بی‌مسئولیتی مجرمانه‌ای است که آدمی را به حال خود واگذاریم و اجازه دهیم جاهلان و بدخواهان او را بفربیند و به اطاعت وادارند، زیرا اطاعت بواقع رسیدن به غایاتی را که او خواهان آنهاست تضمین نمی‌کند.

* Philosophes (واژه فرانسوی). غرض روشنفکران فلسفی مشرب یا نیمه‌فیلسوف فرانسوی در نهضت روشنگری قرن هجدهم است. (مترجم)

به عقیده هِلوسِیوس، یگانه چیزی که بر بشر حکومت می‌کند «منفعت» است که بسیار نسبی است، زیرا منفعت فرمانروا با منفعت فرمانبردار یکی نیست، و منافع کسانی که در سردسیر زندگی می‌کنند با آنان که در گرمسیر به سر می‌برند تفاوت دارد. با اینهمه، نیروی «شرطی» کننده محوری، همیشه منفعت است. هِلوسِیوس برای روشن شدن این معنا تمثیلی کوچک و شیرین می‌آورد، و می‌گوید در عالم خیال مجسم کنید که پشه‌های ریز و مگس‌هایی که در علفزارها زندگی می‌کنند درباره جانوران دیگری که پا به دنیای آنها می‌گذارند چه احساسی دارند. حیوان بزرگی را می‌بینند که به چشم ما گوسفندی آرام در حال چرا در چمن است، و به خود می‌گویند:

از این جانور سیری‌ناپذیر بی‌رحم، از این هیولایی که ما و شهرهایمان زیر آرواره‌های حریص آن بلعیده خواهیم شد، باید بگریزیم. چرا این یکی هم نمی‌تواند رفتاری مانند شیر و ببر داشته باشد؟ آن دو حیوان مهربان خانه و کاشانه ما را نابود نمی‌کنند و از نوشیدن خون ما فربه نمی‌شوند. فقط انتقام جانیتهای را می‌گیرند و گوسفندان را برای قساوتی که در مورد ما روا می‌دارند به کیفر می‌رسانند.^۱

عالم به چشم مگس علفزار چنین می‌نماید، و بی‌شک *mutatis mutandis** به چشم هر مخلوق دیگری در جهان نیز از دیدگاه خاص خود او همین‌سان به نظر می‌رسد. وظیفه قانونگذار دگرگون‌ساختن آدمیان به نحوی است که دیگر قربانی نادانی نشوند و منفعتهای همان باشد که فکر می‌کنند که هست – یعنی جست‌وجوی

* اصطلاح لاتین: «با تغییرات لازم» یا «با توجه به تفاوت‌های متناسب». (مترجم)

خوشی و خوشبختی و پرهیز از درد و رنج — و به همین وجه به چشمشان بیاید، و خلاصه آنچه را در واقع به حالشان بی فایده است مفید نپندارند. نباید گمان کنند که گوسفند بی رحم و تشنه به خون است، و ببر متین و موقر و مهربان. باید هر چیز را به صورت حقیقی ببینند، و تنها به شرطی به این امر کامیاب خواهند شد که، مانند دانشمندان علوم طبیعی، بفهمند که عالم از چه درست شده است و به کجای می رود و حاکم بر آن چیست.

آنچه روشن است اینکه در عالمی که هَلُوسِوس تصویر می کند، هیچ یا تقریباً هیچ جایی برای آزادی فردی نیست. آدمیان ممکن است در دنیای او خوش و خوشبخت شوند، ولی مفهوم آزادی سرانجام ناپدید خواهد شد، زیرا آزادی بدکاری از میان می رود و همه کس به نحوی «شرطی» شده است که فقط به کار خوب دست بزنند. در چنین دنیایی مانند حیواناتی می شویم که فقط برای جست و جوی آنچه به حالمان مفید است آموزش دیده ایم. در این حالت، اگر آزادی شامل اموری باشد مانند زندگی آزادانه و بی قید و اختیار پرداختن به فلان کار و بعد به بهمان کار و حتی نابود کردن خود به دلخواه، با موفقیت تعلیم و تربیت [مورد نظر هَلُوسِوس] آزادی کم کم ریشه کن خواهد شد.

در اینجا می خواهم اندکی درباره پیش فرضهای این نظام تأمل کنم که در واقع همان «جهان جسور جوان»^{*} است. نخست اینکه همه مسائل ارزشی [آنچه باید باشد] مسائل مربوط به امور واقع [آنچه هست] انگاشته می شوند که پاسخشان را می توان با مشاهده و

* Brave New World. عنوان رمان معروف نویسنده انگلیسی آلدس هاکسلی (۱۸۹۴-۱۹۶۳) که نویسنده در آن، آرمانشهرهای بعضی از فیلسوفان را به صورت معکوس «کابوس شهر» تصویر می کند و نشان می دهد که دستکاری ژنتیک و شرطی کردن روانی جامعه و تنظیم آن براساس مقولات علمی و سپردن زمام حاکمیت به دست حاکمان حکیم چه نتایج هولناکی از جهت ارزشهای انسانی به بار می آورد. (مترجم)

استدلال به دست آورد. بنابراین، اخلاق و سیاست نیز به قلمرو علوم طبیعی می‌روند که بعضی کسان در کشف قوانین آن از دیگران تواناترند. چیزی به اسم معرفت و مهارت خاص اخلاقی و سیاسی وجود دارد که متخصصان باید از آن برخوردار باشند. بالاترین قدرت باید به این متخصصان داده شود. دوم، همه غایات نهایی با یکدیگر سازگارند و ممکن نیست با هم تعارض پیدا کنند. تجربه بشر غالباً بطلان این گزاره را نشان داده است. فی‌المثل، آزادی که برای بعضی مقصود نهایی است گاهی دیده شده که با برابری که هدف نهایی بعضی دیگر است، سازگاری ندارد. درست معلوم نیست که چرا سربلندی و افتخار همیشه و به‌خودی‌خود باید با میهن‌پرستی سازگار باشد. تراژدیهای گرانقدر – چه به قلم نمایشنامه‌نویسان یونان باستان و چه متعلق به روزگاران بعدی – عمدتاً با تعارض محتوم و مرگبار ارزشهای آشتی‌ناپذیر سروکار دارند. قرن هجدهم درست منکر چنین چیزی بود، زیرا رایج‌ترین اعتقاد آن عصر به هماهنگی طبیعت حکم می‌کرد، و این حکم ضرورتاً بدان معناست که هیچ امر واقع یا هیچ ارزشی ممکن نیست با هیچ امر واقع یا ارزش دیگری تعارض پیدا کند. اساس این اعتقاد، قیاسی مع‌الفارق با منطق و هندسه است. همچنانکه در منطق و هندسه هیچ گزاره صادقی ممکن نیست با هیچ گزاره صادق دیگری منافات داشته باشد، پس اگر علمی مربوط به هماهنگی حاکم بر عالم اخلاق وجود داشته باشد، هیچ ارزشی در عالم مذکور نیز امکان ندارد با هیچ ارزش دیگری در تعارض بیاید. از این رو، کندرسه می‌تواند با قاطعیت بگوید که «طبیعت با زنجیری ناگسستنی حقیقت و سعادت و فضیلت را به هم متصل کرده است.»^{۱۱} از این قضیه لازم می‌آید که هرکس به حقیقت معرفت کامل داشته باشد، از فضیلت و سعادت نیز بهره‌مند است. دانشمندان به حقیقت معرفت دارند، بنابراین، از فضیلت برخوردارند، بنابراین، می‌توانند ما

را سعادتمند کنند، بنابراین، بیایم زمام کلیه امور را به دانشمندان بسپاریم. آنچه بدان نیازمندیم جهانی است که دانشمندان بر آن حکومت کنند، زیرا اینکه کسی خوب باشد، اینکه کسی فرزانه و خردمند باشد، اینکه کسی دانشمند باشد، اینکه کسی صاحب فضیلت باشد، همه نهایتاً یکی است. سنت فکری بزرگی در اروپا مؤید این نظر است و، به موجب آن، تصور می‌شود که بهترین حکومت، حکومت علمی است، و، از این رو، اصلاحگرانی مانند هربرت جرج ولز همواره خشمناک می‌پرسند چرا نباید خواص دانشمند بر ما حکومت کنند. ریشه این نگرش به سده هجدهم می‌رسد که تصور می‌رفت چون در هماهنگی طبیعت ارزشها ممکن نیست با هم تعارض پیدا کنند، و چون تعارض حقیقت و سعادت و فضیلت امکان‌پذیر نیست، پس همه تراژدیها باید معلول خبط و خطا باشند. ذاتاً هیچ چیز تراژیکی در جهان وجود ندارد، و همه تراژدیها و تعارضها درمان‌پذیرند.

پیش‌فرض دیگر دایر بر این است که آدمی با طبیعت یکی و متصل به آن است و، بنابراین، چیزی به اسم علم انسان می‌تواند وجود داشته باشد، و آدمی نیز مانند هر چیزی در طبیعت قابل انعطاف و ورزپذیر و دگرگون‌شدنی است. البته این نیز محل تردید است، اما فیلسوف‌مآبان [فرانسوی قرن هجدهم] به آن باور داشتند. اُلباک می‌گوید: «تعلیم و تربیت مانند کشت و زرع ذهن است»^{۱۲}؛ حکومت بر آدمیان مثل پرورش جانوران است. پس چون هدفها معلوم‌اند و انسان قابل قالب‌گیری است، مسأله به صورت مسأله‌ای در تکنولوژی درمی‌آید، بدین معنا که چگونه آدمیان را باید به نحوی میزان کرد که در آرامش و فراوانی و هماهنگی زندگی کنند. منافع آدمیان بیقین خودبخود با هم انطباق ندارند. باید آنها را میزان کرد، و این کار بر عهده قانونگذار است. چنانکه هِلُوسیوس می‌گوید، خوشی و

خوشبختی هیچ کس ضرورتاً مرتبط با خوشی و خوشبختی دیگران نیست. فشار اجتماعی و فیلسوف - فیلسوف روشن بین - باید آنان را به یکدیگر ببیوندد. نیاز به استبداد خواص دانشمند از اینجا سرچشمه می گیرد.

و می توان پرسید چرا نگیرد؟ استدلال فیزیوکرات بزرگ، لومیرسیه دولا ریوی پر، درست همین بود. او می گفت: «مستبد حقیقی اقلیدس است، و حقایقی که او در هندسه برای ما به ارث گذاشته است، براستی قوانینی استبدادی است. استبداد این قوانین و استبداد شخص قانونگذار هر دو یکی و حاکی از قدرت ایستادگی ناپذیر دلایل است».^{۱۳} پس اگر هندسه دانان می توانند مستبد باشند، چرا فیلسوفان نباشند؟ اگر نمی خواهیم از حقایق هندسه بگریزیم، چرا از حقایقی که فیلسوفان بیان می کنند گریزان باشیم؟ طبیعت و فقط طبیعت به فیلسوفان می آموزد که غایات راستین آدمیان چیست. البته طبیعت همیشه با صداهای بی شمار به سخن می آید. خود را به اسپینوزا نظامی منطقی و به لایب نیتس مجمع جانها معرفی می کرد. به دیدرو می گفت دنیا ماشینی با تسمه و قرقره و فنر است، و به هردر می گفت یک کل زنده و انداموار است. با متسکیو از ارزش بی پایان تنوع سخن می گفت، و با هِلوسِیوس از یکدستی و یکسانی دگرگونی ناپذیر. به روسو اعلام می کرد که تمدن و علوم و فنون مرا فاسد و منحرف کرده اند، و به دالامبر قول می داد که رازهای خود را آشکار خواهد ساخت. کُندرسه و تام پین درکشان این بود که حقوق مسلم و انفکاک ناپذیر را طبیعت در نهاد آدمی جای داده است، ولی بنتم از قول طبیعت می گفت که اینها همه «فغان و فریاد روی کاغذ»^{۱۴} و «مهملاتی با پای چوبین»^{۱۵} است. به اُلباک می گفت خدایی نیست و مذاهب توطئه هایی بیش نیستند، اما پوپ و شافتمبری و روسو هماهنگی های اعجاب آور در طبیعت مشاهده می کردند. هگل طبیعت را عرصه پیکاری باشکوه

می‌دانست که سپاهیان گران در تاریکی شب به یکدیگر می‌تازند، و دومِشتر آن را عرصهٔ خون و عذاب و وحشت و جانفشانی می‌دید.

طبیعت چیست؟ از واژهٔ «طبیعی» چه مراد می‌شود؟ سؤال خوبی است. لسلای استیون حکایت می‌کند که مسافری انگلیسی در فرانسه در قرن هجدهم دیده است که در آنجا، به‌استثنای صنف توپخانه و سوارنظام، غیرطبیعی بود که بقیهٔ سربازان لباس آبی بپوشند. واضح است که طبیعت با صداها و متفاوت بی‌شمار سخن می‌گوید، و اگر بناست از طبیعت آموزش بگیریم، ما نیز با درسهای بی‌شمار روبرو خواهیم بود، و هرگز راه‌حل نهایی، و حتی آغاز چنین راه‌حلی، وجود نخواهد داشت. هیلوسوس هیچ شکی در این باره نداشت که طبیعت چه به او می‌آموزد. او کاملاً می‌دانست که طبیعت به وی می‌گوید تنها کاری که آدمیان باید بکنند جست‌وجوی خوشی و خوشبختی و پرهیز از درد و رنج است، و می‌خواست بر این اساس نظامی بر محور فایده‌نگری برپا کند که حتی با بهترین نیت و ملهم از پاک‌ترین انگیزه‌ها و متوجه پیکار با ستمگری و نادانی و حکومت خودسرانه و همهٔ مصیبت‌هایی که قرن هجدهم هنوز سرشار از آنها بود، مستقیماً به‌گونه‌ای جباریت تکنوکراتیک می‌انجامید، و به‌جای جباریت جهل و ترس و کشیشان خرافه‌پرست و پادشاهان خودسر و همهٔ لولوهایی که نهضت روشنگری قرن هجدهم با آنها می‌جنگید، جباریتی دیگر، جباریت تکنولوژی و جباریت عقل را می‌نشاند که باز همان‌قدر با آزادی و با این تصور سر دشمنی داشت که ارزشمندترین امور در زندگی انسان آزادی انتخاب به‌خاطر نفس انتخاب است، نه انتخاب آنچه خوب است، بلکه خود انتخاب. از این عناد و دشمنی و به این نحو، هم در توجیه کمونیسم، هم در توجیه فاشیسم و هم در توجیه تقریباً هر قانونی استفاده شده که هدف آن زنده‌شکافی جامعهٔ بشری و تبدیل آن به کلیتی واحد و متصل و هماهنگ بوده است تا انسانها در

آن فاقد هرگونه ابتکار فردی شوند. در چنین نظام تنگ و بی‌منفذ و خوش‌ساختی، دیگر جایی برای جنبیدن نیست. شاید این نظام بتواند موجد خوشی و خوشبختی شود؛ ولی نه اکنون روشن است و نه حتی در قرن هجدهم روشن بود و یقیناً از آن پس روشنتر نشده است که خوشی و خوشبختی یگانه هدفی است که آدمیان می‌جویند.

روسو

از آزادی نامحدود شروع می‌کنم و می‌رسم به استبداد نامحدود.

سخن شیگالف در داستان داستایفسکی: شیطانها^۱

مورخ نامدار، لرد آکتن، درباره‌ی ژان ژاک روسو گفته است که: «او با قلم خود تأثیری گذاشت بیش از ارسطو یا سیسرون یا آگوستینوس قدیس یا توماس آکویناس قدیس یا هر انسان دیگری که هرگز پا به عرصه‌ی هستی نهاده است.^۲» این سخن آشکارا اغراق‌آمیز است، ولی به‌هرحال چیزی در آن نهفته است که کلاً دور از حقیقت نیست. در مقابل، گفته‌ی مادام دو استال را می‌توان نقل کرد که: «روسو هیچ چیز تازه‌ای نگفت، ولی همه‌چیز را به آتش کشید.^۳»

بزرگی روسو در چیست؟ چرا او را متفکری مهم می‌دانند؟ روسو چه گفت؟ آیا کشف بی‌سابقه و بدیعی کرد؟ آیا واقعاً هیچ چیز تازه‌ای نگفت (و حق با مادام دو استال است؟)؛ و اگر نگفت، پس سخن آکتن چگونه درباره‌ی او مصداق دارد؟

بعضی می‌گویند نبوغ او در فصاحت و بلاغت شگفت‌انگیز و سبک نگارش مبهوت‌کننده‌ی او مثلاً در نثر کتاب اعترافات است، کتابی که هیچ‌کس نمی‌تواند آن را آسان به زمین گذارد و بیش از هر کتاب ادبی مشابه در خوانندگان تأثیر گذاشته است. ولی آیا واقعاً در آنچه روسو گفت هیچ چیز تازه‌ای نبود؟ آیا آنچه گفت بواقع حرفهایی کهنه در لباس نو بود؟ بعضی دیگر می‌گویند نوآوری او در این بود که

برخلاف متفکران پیشین که عقل را مخاطب قرار می‌دادند، روسو از شور و احساسات تجلیل کرد. ولی این گفته درست نیست. دیدرو و هلوئیوس و شافتسبری و هیوم نیز بسیار درباره شور و احساس سخن رانده‌اند و همیشه می‌گویند که برخلاف ادیان و مذاهب سخت‌گیر و زاهدمنش و فیلسوفانی همچون افلاطون و اسپینوزا که می‌خواهند آدمیان احساسات خود را سرکوب کنند، انسان نباید سرشت خودانگیخته خویش را مهار یا علیل کند. مسلماً عواطف و هیجانات باید به مجرای درست بیفتند یا هدایت شوند، اما به هیچ‌رو نباید سرکوب در کار باشد. بعکس، متفکران مکتب تجربی در سده هجدهم بیش از همه متفکران دیگری که در هر عصری می‌زیستند، بر ارزش احساسات و خودانگیختگی و گرمی انسانها تأکید داشتند. هیچ نویسنده‌ای پرشورتر (و گاهی حتی احساساتی‌تر) از دیدرو در این باره سخن نگفته است.

اگر به نوشته‌های روسو بنگریم، خواهیم دید که ظواهر همه حکم می‌کنند که درست عکس مطلب صحیح است. روسو به هیچ‌وجه موافق احساسات عنان‌گسیخته نیست. بعکس، با پشتوانه‌ای از یک سنت بزرگ فلسفی می‌گوید که احساسات میان مردم تفرقه می‌افکند، و عقل آنان را متحد می‌کند. عواطف و احساسات، ذهنی و فردی است و در اشخاص و کشورها و اقلیتهای مختلف تفاوت می‌کند؛ ولی آنچه در همه انسانها یکی است و همیشه درست می‌گوید، فقط عقل است. پس این فرق مشهور که به موجب آن گفته می‌شود که روسو پیامبر احساس در مقابل عقل‌گرایی سرد و خشک است، یقیناً به شهادت نوشته‌های خود او آمیخته به مغالطه است.

روسو می‌گوید در اخلاق و سیاست و درباره اینکه چگونه باید زیست و چه باید کرد و مطیع چه کسی باید بود، برخی پرسشها وجود دارند که به دلیل تراکم احساسات و پیشداوریها و خرافات انسانی،

و به دلیل تأثیر عوامل مختلف علی یا طبیعی، بسیاری پاسخهای ضد و نقیض دریافت کرده‌اند و باعث شده‌اند که آدمیان در اوقات مختلف چیزهای مختلف بگویند. ولی اگر بناست پاسخهای درست به آن پرسشها بدهیم، باید از راه دیگری برویم. باید پرسشها را چنان طرح کنیم که پاسخ داشته باشند، و این کار تنها به وسیله عقل شدنی است. همان طور که در علوم پاسخ درستی را که فلان دانشمند داده است همه دانشمندان عاقل دیگر نیز می‌پذیرند، در اخلاق و سیاست هم پاسخ صحیح پاسخی عقلانی است. به عبارت دیگر، حقیقت یکی است و خطا متعدد.

این مطالب همه کاملاً عادی و پیش‌پا افتاده است. کمتر فیلسوفی بوده که چیزی از این قسم نگفته باشد؛ و روسو وقتی که می‌گوید عقل در همه انسانها یکی است و سبب اتحاد می‌شود و هیجانات مختلف است و تفرقه می‌اندازد، صرفاً عقاید پیشینیان را تکرار می‌کند. بنابراین، کدام مطلب در این میان آنچنان بدیع و بی‌سابقه بود؟ نام روسو البته با کتاب قرارداد اجتماعی گره خورده است. اما در آن کتاب هم چیز تازه‌ای نیست. از عهد یونانیان تا کنون همواره تصور بر این بوده که در تاریخ، افراد در جامعه برای حفظ خود بناچار می‌بایست وارد میثاقی با یکدیگر شوند؛ و اگر در تاریخ هم چنین نبوده، به هر حال انسانها به گونه‌ای رفتار می‌کنند که گویی پیمانی با هم بسته‌اند؛ و چون در جامعه بعضی قویتر و یا بدخواه‌تر از دیگران‌اند، افراد مجبور بوده‌اند نهادهایی برقرار کنند تا اکثریت ضعیف نگذارد اقلیت قوی به آنان زور بگوید.

صرف نظر از بعضی تغییرات کوچک، روسو چه چیز تازه‌ای به این موضوع افزود؟ بعضی ممکن است بگویند که او آزادی فرد را با اقتدار جامعه آشتی داد. ولی پیشینیان او درباره این مسأله نیز به دفعات بی‌شمار بحث کرده بودند. مهمترین مسأله‌ای که خاطر متفکرانی مانند

ماکیاولی و بُدن و هابز و لاک را مشغول می‌کرد همین مسأله بود. در تاریخ اندیشه سیاسی هیچ چیز آشنا تر از این پرسش نیست که: «شوق انسانها به آزادی را چگونه باید با نیاز به اقتدار آشتی داد؟» بر همه متفکران سیاسی روشن است که افراد می‌خواهند آزاد باشند — یعنی خواستشان این است که هرچه می‌خواهند، بکنند بی آنکه دیگران مانعشان شوند یا به کاری مجبورشان کنند که نمی‌خواهند بکنند — و این آزادی از قید الزام و اجبار یکی از بزرگترین هدفها یا ارزشهایی است که مردم در راه آن حاضرند بجنگند، و یکی از غایاتی است که برای اینکه بیشتر افراد به زندگی دلخواهشان برسند، تحقق آن ضروری است.

از طرف دیگر، البته ضروری است که به زندگی نظم و سامان داده شود. انسانها به دلایل یا هدفهای گوناگون در جامعه زندگی می‌کنند، و چون در جامعه زندگی می‌کنند، نمی‌توان به افراد اجازه داد که هرچه دلشان خواست بکنند، زیرا در این صورت مزاحم دیگران می‌شوند و نمی‌گذارند آنان به هدفهایشان برسند. بنابراین، به هر حال باید نوعی ترتیب اجتماعی داده شود.

متفکران پیشین پاسخهای مختلف به این مشکل محوری داده بودند. این پاسخها برحسب اینکه این متفکران مختلف چه نظری درباره فرد آدمی داشتند، با هم تفاوت می‌کردند. هابز نظر خوشی نسبت به سرشت بشر نداشت و تصور می‌کرد که انسان مجموعاً بیش از آنکه خوب باشد بد است و بیشتر سرکش است تا رام، و، از این رو، معتقد بود که برای مهار کردن سائقه‌های طبعاً وحشیانه و نافرمان و حیوانی بشر، وجود اقتدار نیرومند ضروری است. بنابراین، او مرز میان اقتدار و آزادی را بیشتر به سود اقتدار تعیین کرد، زیرا بر این عقیده بود که برای اینکه نگذاریم انسانها یکدیگر را به نابودی بکشند و زندگی یکدیگر را تباه کنند و وضعی به وجود آورند که زندگی برای

اکثریت بزرگ جامعه پرخطر و ناخوشایند و دردناک و سبعمانه و کوتاه شود، وجود مقدار زیادی الزام و اجبار ضرورت دارد. بنابراین، او حوزه آزادی فردی را قدری کوچک گرفت.

در مقابل، لاک عقیده داشت که آدمیان بیشتر خوب‌اند تا خبیث و لزومی ندارد که مرز را آنقدر به نفع اقتدار وسیع بگیریم. او معتقد بود که انسانها پیش از ورود به جامعه و در «وضع طبیعی» از حقوقی بهره می‌برده‌اند، و می‌توان جامعه‌ای به وجود آورد که اجازه دهد حتی در جامعه مدنی بعضی از آن حقوق را حفظ کنند و از بسیاری حقوق فردی بیش از آنچه هابز رومی داشت برخوردار شوند، زیرا آدمیان فطرتاً نیک‌خواه‌اند و برای ایجاد آن حداقلی از ایمنی که جامعه بدون آن قادر به ادامه حیات نیست، فشار و اجبار و زور به حدی که هابز لازم می‌دانست ضرورت ندارد.

به هر حال، نکته مورد نظر من این است که بحث میان آن دو، صرفاً بحثی است در این باره که مرز را کجا باید کشید. اما این مرز سیال است و جابجا می‌شود. در قرون وسطا که اندیشه سیاسی بیشتر کیفیت دینی داشت، اختلاف نظر بر سر این موضوع بود که گناه آغازین [آدم و حوا] که بشر را وحشی و بدنهاد و حریص و نافرمان کرده است در او قویتر است یا عقل طبیعی و خداداد که آدمی را به طلب هدفهای پاک و درستی برمی‌انگیزد که خداوند در او به ودیعه گذاشته است. در عصرهایی که سکولارتر شدند و به این دنیا بیشتر توجه کردند، آن مفاهیم به نحوی نامحسوس صورت سکولار پیدا کردند، و همان بحث درباره اینکه خط مرزی کجاست، به شکلی سکولار، تاریخی یا روانشناختی درآمد. مسأله این شد که: «چقدر آزادی و چقدر اقتدار؟ چقدر الزام و اجبار و چقدر آزادی فردی؟» نوعی سازش لازم بود؛ و می‌بایست بر طبق آنچه سرشت راستین بشر به نظر می‌رسید، و در پرتو داده‌های علمی از قبیل تأثیر عوامل اقلیمی

و محیطی و مانند آن که متفکری همچون منتسکیو به حساب گرفته بود، به راه حلی دست یافت که خط مرزی کجا باید کشیده شود.

نخستین جنبهٔ تعالیم روسو این است که این نحوهٔ برخورد یکسره بی‌فایده است. تصور او از آزادی و اقتدار بسیار با تصورات متفکران پیشین تفاوت دارد. او همان واژه‌ها را منتها با محتوایی بسیار متفاوت به کار می‌برد. راز بزرگ فصاحت کلام و تأثیر و نفوذ عظیم او در واقع ممکن است همین باشد که در عین اینکه به نظر می‌رسد آنچه می‌گوید چندان غیر از پیشینیانش نیست و همان قسم جمله‌ها و ظاهراً همان مفاهیم را به کار می‌برد، مفاهیم را به نحوی می‌پیچاند که خواننده مات و مبهوت می‌ماند و نادانسته از راه عباراتی آشنا به درون سرزمینی بکلی ناآشنا کشانده می‌شود.

آنچه روسو می‌گوید غیر از معنایی است که می‌رساند. به نظر می‌رسد که او در همان مسیر کهنه بحث می‌کند، ولی دیدی که به خواننده القا می‌کند بکلی غیر از نقشمایه‌ای است که بظاهر از پیشینیانش وام گرفته است. به عنوان نمونه، مفاهیم آزادی و قرارداد و طبیعت را مثال می‌زنیم.

نخست، آزادی. فرض کنید بگوییم: «پس آزادی بی‌حد و حساب ممکن نیست، زیرا به هرج و مرج می‌انجامد و همه چیز به هم می‌ریزد؛ اقتدار بی‌حد و مرز هم ممکن نیست، زیرا افراد را خرد می‌کند و به استبداد و جباریت منتهی می‌شود. بنابراین، باید حدی معین کنیم و ترتیبی بدهیم.» چنین فکری برای روسو بکلی غیرقابل قبول است زیرا آزادی را خدشه‌دار می‌کند. او آزادی را یکی از ارزشهای مطلق می‌داند و مانند نوعی مفهوم دینی به آن نگاه می‌کند. آزادی برای او مساوی با فرد انسانی است. اینکه بگوییم انسان انسان است، یا بگوییم انسان آزاد است، در نظر او کمابیش یکی است.

ماهیت انسان، به عقیدهٔ روسو، چیست؟ انسان کسی است که در

قبال اعمالش مسؤول است — کسی است که می تواند نیکی یا بدی کند، می تواند به راه راست یا به راه کج برود، و اگر آزاد نباشد، این فرق بی معنا می شود. اگر کسی آزاد نباشد، اگر مسؤول کردار خود نباشد، اگر آنچه می کند به این دلیل نباشد که آن عمل خواست اوست یا هدف انسانی و شخصی اوست یا با آن عمل به چیزی می رسد که در این لحظه فقط او و نه هیچ کس دیگر خواهان آن است — پس او دیگر به هیچ وجه انسان نیست زیرا مسؤولیتی ندارد. آنچه انسان را انسان می کند، یا ماهیت انسان، به عقیده روسو، بیش از آنکه عقل باشد مسؤولیت اخلاقی است، و مسؤولیت اخلاقی به این واقعیت بستگی دارد که انسان می تواند انتخاب کند، از میان شقوق مختلف می تواند آزادانه هر کدام را بی آنکه مجبور باشد انتخاب کند.

اگر کسی یا جباری یا چیزی، حتی اوضاع و احوال مادی، کسی را مجبور کند، باطل است که بگوییم که او انتخاب می کند یا مختار است. به نظر روسو، چنین کسی در آن صورت چیزی بیش از یک شیء یا مالی متعلق به دیگران نخواهد بود و از او انتظار پاسخگویی نمی توان داشت. نمی توان گفت که میز و صندلی و حتی حیوانات کار خوب یا بدی می کنند، زیرا یا هیچ کاری نمی کنند یا نمی دانند که چه می کنند، و اگر ندانند، اساساً نمی توان نظر داد که کاری می کنند، و دست به کاری نزدن به معنای انسان نبودن است. عمل یعنی انتخاب، و انتخاب مستلزم گزینش هدف است. کسی که به دلیل اجبار نتواند هدف انتخاب کند، انسان نیست. در آن صورت، چنانکه طبیعی دانان پیشین گفته بودند، او صرفاً مشتی رگ و پی و استخوان یا مجموعه ای از اتمها خواهد بود، یعنی شیئی محصول جبر طبیعت و مانند اشیاء بیجان تابع قوانین مادی. صورت دیگر قضیه این است که او نه محصول جبر طبیعت، بلکه محصول نوع دیگری جبر باشد، از این نظر که حاکمی جبار به او زور می گوید و مجبورش می کند، یا مخلوق کسی دیگر

است که از بیم و امید و خودخواهی او سوءاستفاده می‌کند و مانند لعبتکی او را آلت دست قرار می‌دهد. چنین مخلوقی نیز همان قدر از آزادی کامل و توان کامل عمل محروم است و، بنابراین، به طور کامل انسان نیست.

چنین شخصی، به عقیده روسو، برده‌ای بیش نیست. البته او ممکن است شاد باشد، ولی هدف بشر شادمانی نیست، هدف او باید زندگی به طریق درست باشد. بنابراین، ادعای اینکه بردگان ممکن است اغلب از انسانهای آزاد شادتر باشند، به هیچ وجه بردگی را توجیه نمی‌کند، و، به این جهت، روسو فایده‌نگری کسانی مانند هیلوسیوس را با خشم رد می‌کند. بردگی ممکن است شادی به ارمغان بیاورد، ولی به هر حال وحشتناک است. کسی ممکن است بنا به احتیاط و مصلحت‌اندیشی بخواهد برده شود، ولی این کار نفرت‌انگیز و انزجارآور و خفت‌بار است. «بردگی... برخلاف طبیعت است.^۴» حتی اگر بردگان اتفاق نظر داشته باشند، اتفاق نظرشان غیر از اتفاق نظر جمع حقیقی انسانهاست. روسو بصراحت اعلام می‌کند که: «ترک آزادی به معنای ترک انسان‌بودن و چشم‌پوشیدن از حقوق و حتی تکالیف بشری است... اینگونه ترک و تسلیم با سرشت انسان منافات دارد.^۵»

این گفته بدان معناست که کسی که آزادی خود را از دست بدهد، دیگر انسان نیست. از این رو، کسی نمی‌تواند خود را به بردگی بفروشد، زیرا به محض اینکه برده شد، دیگر انسان نیست و، بنابراین، از آن پس دیگر نه حقوقی دارد و نه تکالیفی. کسی نمی‌تواند انسانیت خود را باطل کند؛ نمی‌تواند مرتکب عملی شود که در نتیجه آن، دیگر نتواند دست به هیچ عملی بزند. چنین کاری مساوی با خودکشی اخلاقی و معنوی است، و خودکشی عملی انسانی نیست. به گفته ویتگنشتاین: «مرگ واقعه‌ای در زندگی نیست.^۶» بنابراین، به اعتقاد

روسو، آزادی قابل معامله یا مصالحه نیست: شما اجازه ندارید امروز اندکی و فردا مقدار بسیار بیشتری از آن را واگذار کنید؛ اجازه ندارید وارد معامله پایاپای شوید و این مقدار آزادی را در ازای آن مقدار تأمین، یا این مقدار از آن را در برابر آن مقدار شادمانی بفروشید. تسلیم حتی اندکی از آن به منزله اندکی مردن و زدودن اندکی از صفات انسانی خودتان است. اعتقادی که روسو به پرشورترین وجه پای‌بند آن است، و ارزشی که بیش از هر ارزش دیگر فصاحت درباره آن به خرج می‌دهد، شأن و حیثیت انسانی است. به عقیده او، بالاترین جنایت و غیرقابل تحمل‌ترین گناه، انسانیت‌زدایی از انسان و خوار و خفیف کردن آدمی و بهره‌کشی از اوست. روسو سخنوریهای شورانگیز فراوان صرف تقبیح کسانی می‌کند که از دیگران در راه رسیدن به هدفهای خودپسندانه استفاده می‌کنند — ولی نه به دلیل اینکه شادی را از دیگران می‌گیرند، بلکه به این جهت که آنان را از شکل می‌اندازند و ناقص می‌کنند، به نحوی که قربانیانشان دیگر شبیه انسان نیستند. این کار، به عقیده او، در پیشگاه روح القدس گناه است. مختصر آنکه آزادی بشر — یعنی توان انتخاب مستقل هدفها — در نظر روسو ارزشی مطلق و بی‌قید و شرط است، و گفتن اینکه فلان ارزش مطلق است بدین معناست که آن ارزش مصالحه‌پذیر نیست.

تا اینجا مشکلی نیست. روسو روشن کرده است که از نگرش او به آدمی چه چیز درباره آزادی به عنوان مقدس‌ترین صفات انسانی — و نه حتی صفات، بلکه گوهر انسانیت — لازم می‌آید. ولی ارزشهای دیگری نیز هستند. ممکن نیست فقط اعلام کرد که آزادی، آزادی فردی، اجازه به هرکس که هرچه خواست بکند، وضعی که در آن هرکسی دست به هر کاری می‌زند، وضع آرمانی بشر است. چرا ممکن نیست؟ به دو دلیل. دلیل اول تجربی و تاریخی است. انسانها به علل مختلف در جوامع زندگی می‌کنند. روسو هرگز توضیح نمی‌دهد

که چرا چنین است. شاید این امر به دلیل نابرابری توانها و استعدادها باشد که سبب می‌شود بعضی افراد قویتر از دیگران باشند و بتوانند بر دیگران قدرت برانند و آنان را به بردگی بکشند. همچنین شاید دلیل آن، قوانین اجتناب‌ناپذیر تحول اجتماعی، یا فلان غریزه طبیعی مردم‌آمیزی در افراد باشد که آنان را به زندگی اجتماعی سوق می‌دهد؛ یا شاید به بعضی دلایلی باشد که اصحاب دایرةالمعارف از آن سخن می‌گفتند، مانند ضرورت تقسیم کار و همکاری به منظور زندگی کردن به طریقی که تعداد بیشتری از خواستهای بشر و خواستهای عده بیشتری از افراد برآورده شود، بیش از آنچه در زندگی منزوی وحشیان نامتمدن امکان‌پذیر است.

روسو گاهی وحشی نامتمدن را شاد و بی‌گناه و نیک‌سرشت، و گاهی بربرصفت و ددمنش معرفی می‌کند. به هر حال، صرف نظر از این موضوع، حقیقت این است که آدمیان در جامعه زندگی می‌کنند و، بنابراین، باید قواعدی به وجود آورند تا افراد با رفتارشان مزاحم دیگران نشوند و از قدرتشان بیش از حد در خشتی کردن مقاصد و هدفهای یکدیگر استفاده نکنند. و اینجا می‌رسیم به این مشکل که: چگونه ممکن است انسانی مطلقاً آزاد بماند (زیرا اگر آزاد نباشد دیگر انسان نیست) و در عین حال اجازه نداشته باشد که مطلقاً دست به هر کاری بزند که دلش بخواهد؟ چگونه ممکن است او آزاد باشد اگر مانع کارش شوند؟ اگر مقصود از آزادی این نباشد که شخص مطابق خواستش عمل کند و کسی او را از آن عمل باز ندارد، پس آزادی چیست؟

دوم، روسو دلیل بیشتر و عمیق‌تری برای الزام و اجبار داشت. او شهروند زنو و عمیقاً متأثر از سنت کالوینیستی بود و، بنابراین، ضرورت وجود قواعد و مقررات در زندگی را همیشه در نظر داشت. روسو عمیقاً نگران حق و ناحق و ظلم و عدالت است. بعضی از

شیوه‌های زندگی درست، و برخی دیگر نادرست‌اند. او نیز در این اعتقاد هم‌روزگاران‌ش در قرن هجدهم شریک است که این پرسش که «چگونه باید زندگی کنم؟» سؤالی واقعی است، و، بنابراین، صرف‌نظر از اینکه از طریق عقل یا از هر راه دیگر بخواهیم به آن جواب دهیم، به‌هرحال پاسخی وجود دارد.

حال مسلم می‌گیریم که جواب آن سؤال را یافته‌ایم، یا تصور می‌کنیم که یافته‌ایم. پاسخ باید شامل قواعد زندگی شود و بگوید: «چنین کن و چنان نکن»، «این درست است و آن نادرست؛ این عادلانه است و آن ناعادلانه؛ این خوب است و آن بد؛ این زیباست و آن زشت». ولی به محض اینکه قواعدی به دست آوردیم، به مجرد اینکه قوانین و اصولی برقرار کردیم و دارای مقرراتی ناظر بر رفتار شدیم، این پرسش پیش می‌آید که پس آزادی چه می‌شود؟ چگونه ممکن است آزادی با مقررات منافات پیدا نکند، زیرا هر مقرراتی انسان را محدود می‌کند و نمی‌گذارد مطلقاً مطابق خواستش عمل کند و در عوض به او می‌گوید چنین کن و چنان نکن و او را از اقدام به بعضی کارها منع و تا حدی کنترل می‌کند؟

روسو در این باره بسیار پرشور سخن می‌گوید. می‌گوید این قوانین، این قواعد زندگی، صرفاً عرف و قرارداد نیستند؛ تدبیرهایی بر مبنای فایده‌نگری نیستند که انسان فقط به منظور رسیدن به هدفهای ذهنی کوتاه‌مدت یا حتی بلندمدت اختراع کرده باشد. به‌هیچ‌وجه چنین نیست. در اینجا باز می‌خواهم عین کلام او را نقل کنم - جایی که صحبت می‌کند از «قانون طبیعت، قانون مطلق و بطلان‌ناپذیری که با قلب آدمی و با عقل او سخن می‌گوید».^۷ روسو بر آن است که «این قانون بهتر از مزخرفات یوستی‌نیانوس بر قلوب آدمیان نقش بسته و حک شده است».^۸ به ادعای او، در آدمی قدرتی نهفته است که او را خواهان راه درست و گزینش راه درست می‌کند، و این قدرت با

قوانین مکانیکی تبیین‌پذیر نیست، زیرا چیزی است در ذات بشر و بیرون از موضوع علوم طبیعی. قوانین اخلاقی، مطلق و بی‌قید و شرط‌اند و بشر می‌داند که نباید از آنها تخطی کند. نظر روسو، از این حیث، صورت غیردینی یا سکولار مذهب کالوینسم است، زیرا او دائماً اصرار می‌ورزد که قوانین، عرف و قرارداد نیستند، بلکه مقرراتی حاوی حقایق و قواعد مقدس ازلی و ابدی و کلاً معتبر و مطلق‌اند که به تناسب زمان و مکان و احوال مردم مدون شده‌اند و بشر در وضع آنها دخالتی نداشته است.

پس در اینجا به پارادوکسی برمی‌خوریم. دو ارزش مطلق داریم: یکی ارزش مطلق آزادی، و دیگری ارزش مطلق قواعد حَقّه، و به هیچ‌وجه اجازه نداریم بین آنها سازشی برقرار کنیم. اجازه نداریم به کاری که به نظر هابز امکان‌پذیر بود دست بزنیم، یعنی عملاً رژیمی قانونی تأسیس کنیم که فلان قدر آزادی و فلان میزان اقتدار و فلان اندازه کنترل و فلان مقدار ابتکار فردی در آن جایز باشد. از هیچ‌یک از آن دو ارزش مطلق ممکن نیست عدول کرد: عدول از آزادی به مثابه کشتن روح جاودان آدمی است؛ عدول از قواعد به معنای روادانستن امری مطلقاً ناصواب، مطلقاً بد، مطلقاً پلید و پیش‌گرفتن راهی مباین منبع مقدس قواعد است که گاهی طبیعت، گاهی وجدان و گاهی خدا نامیده می‌شود، ولی به هر حال علی‌الاطلاق معتبر است. این معمای لاینحل که روسو در آن غوطه‌ور شده است بسیار تفاوت دارد با مشکل متفکران پیشین که به سازگاری و مصالحه و تدبیرهای محصول تجربه اعتقاد داشتند و می‌خواستند بدین وسایل چاره‌ای پیدا کنند که البته می‌دانستند در حد کمال مطلوب نیست ولی خوبی آن بیش از بدی است؛ چیزی است که به آدمیان امکان می‌دهد امور خود را نسبتاً به نحو معقول سامان دهند؛ راهی است مبتنی بر عقل سلیم و احترام معتدل به خواسته‌های یکدیگر به گونه‌ای که مردم رویهمرفته اگر به همه

خواسته‌های خود هم نرسند دست‌کم به بیش از آنچه در هر نظام دیگری مقدور است دست یابند و حداقلی از «حقوقشان» محفوظ بماند.

این نظرگاه که نوعاً نظرگاه هابز و لاک و هیلوسیوس و میل است، مطلقاً نزد روسو پذیرفتنی نیست. ارزش مطلق یعنی ارزشی که مصالحه و جرح و تعدیل در آن راه ندارد. روسو این مطلب را به نحوی هیجان‌برانگیز بیان می‌کند. می‌گوید، از نظر من، مسأله «یافتن صورتی از همگروهی است... که در آن هرکس در عین اتحاد با همه، تنها از خودش اطاعت کند و مانند گذشته آزاد بماند.»^۹

پاراڈکس، به این بیان، شکل پاراڈکسیکال نیز پیدا می‌کند. چگونه ممکن است در آن واحد از طرفی با دیگران متحد شویم و، بنابراین، به نوعی همگروهی برسیم که تا حدی اقتدار و الزام و اجبار اعمال کند و با آزادی و تنهایی کامل در وضع طبیعی بسیار تفاوت داشته باشد، و از طرف دیگر آزاد بمانیم یعنی از همان مردمی که با آنان همگروه شده‌ایم اطاعت نکنیم؟

پاسخی که روسو در کتاب قرارداد اجتماعی می‌دهد و شهرت جهانی پیدا کرده، بدین عبارت است که هرکس «هنگامی که خود را بذل همه می‌کند، خود را بذل هیچ‌کس نمی‌کند».^{۱۰} این فرمول مشهور همان قدر که در درون ما طنین می‌افکند، امروز نیز مانند همیشه تاریک و مرموز است. روسو عاشق پاراڈکس بود، ولی متفکر غریبی نیز بود، و این غرابت ریشه‌هایی ژرف‌تر از آن عشق دارد. پیداست که او در برابر این «قیاس دوشاخ»^{*} – یعنی آزادی در تقابل با اقتدار اخلاقی – عمیقاً رنج می‌کشید و نمی‌خواست هیچ‌یک از آن «دو شاخ» قیاس او را به خون بکشد. اما ناگهان راه حلی با پرتوی کورکننده

* dilemma. در منطق، «قیاس ذوالقرنین» (دارای دو شاخ) یا «قیاس ذوالحدین». استدلالی که دو راه پیش پای حریف می‌گذارد (دو شاخ قیاس) و او هر کدام را انتخاب کند، محکوم می‌شود. توسعاً وضعی که در آن انتخاب هر شق بدیل به زیان شخص می‌انجامد. (مترجم)

در درون او برق زد. در نامه‌ای به مالزرب، گزارشی زنده از چگونگی وقوع این انقلاب درونی می‌دهد.^{۱۱} می‌نویسد در راه بودم که به ملاقات دیدرو در زندان بروم که راه‌حل مسألهٔ ردیلت و فضیلت انسان بناگاه با برق کورکنندهٔ الهام در ذهنم درخشید. احساس او در آن هنگام مانند ریاضی‌دانی بود که ناگهان به حل مسأله‌ای طولانی و عذاب‌آور کامیاب شده است، یا هنرمندی که اشراقی نزد او حاصل گشته است، یا عارفی که بناگاه به رؤیت حق نائل آمده است. می‌نویسد این واقعهٔ محوری زندگی‌ام بود، از خود بی‌خود شده بودم، کنار راه نشستم و گریستم. لحن او در بیان پاسخ معماهای دیرین، چه در قرارداد اجتماعی و چه در دیگر نوشته‌ها، درست مانند لحن کسی است که تنها یک اندیشه بر جان او مستولی است و فکر و ذکرِ بجز آن ندارد، مانند جنون‌زده‌ای است که بناگاه به کشف راز کیهان رسیده است، مانند کسی است که نخستین‌بار در تاریخ ناگهان پاسخ چیستانی را یافته است که قرن‌ها کل بشر را به عذاب آورده بود و فقط متفکران بزرگ گذشته — شاید افلاطون یا شاید عیسی مسیح — تا حدی به پیش‌بینی آن موفق شده بودند، اما فقط او سرانجام به کشف آن توفیق یافته است و از آن پس دیگر هیچ‌کس لازم نیست به جست‌وجوی آن برود.

در چنین لحظه‌ها روسو به‌سان ریاضی‌دان دیوانه‌ای است که راه‌حلی پیدا کرده است نه تنها درست، بلکه بر پایهٔ قواعد آهنین منطق آنچنان قابل اثبات که هیچ‌کس در آینده هرگز بار دیگر آن را طرح نخواهد کرد. این راه‌حل چیست؟ روسو مانند هندسه‌دانی پیش می‌رود که دو خطی که دارد در یک نقطه، و فقط در یک نقطه، یکدیگر را قطع می‌کنند. او با خود می‌گوید: «اینجا آزادی و آنجا اقتدار را داریم، و مصالحه در این قضیه دشوار و به لحاظ منطقی محال است. پس چگونه باید آنها را با هم سازش داد؟» راه‌حل او چنان ساده و چنان جنون‌آمیز است که فقط طبایع شیدا و پریشان ممکن است به آن

برسند. مصالحه به هیچ وجه مطرح نیست. مشکل باید به نحوی لحاظ شود که بتوان ناگهان دید که آن دو ارزش متضاد نه تنها هیچ تضادی ندارند، بلکه برآستی هر دو یک ارزش‌اند. آزادی و اقتدار ممکن نیست تعارض پیدا کنند زیرا هر دو یکی‌اند و پشت و روی یک سکه. نوعی آزادی وجود دارد که عین اقتدار است؛ و ممکن است قسمی آزادی فردی وجود داشته باشد که با اقتدار و کنترل که به وسیلهٔ اقتدار اعمال می‌شود یکی باشد. هرچه آزادتر باشید اقتدار بیشتری دارید و همچنین بیشتر اطاعت می‌کنید؛ از سوی دیگر، هرچه آزادی بیشتر باشد، کنترل افزون‌تر است.

چگونه باید به این نقطهٔ تلاقی اسرارآمیز رسید؟ راه حل روسو این است که اگر خوب بنگرید، آزادی صرفاً بدین معناست که مانعی برای رسیدن انسانها به آنچه می‌خواهند وجود نداشته باشد. ولی انسانها چه می‌خواهند؟ آنچه من می‌خواهم ضرورتاً چیزی است که برای من خوب است - یعنی تنها چیزی که طبع مرا خرسند می‌کند. البته اگر ندانم که چه چیزی برای من خوب است، رضایتی از رسیدن به آنچه خواسته‌ام کسب نخواهم کرد، زیرا معلوم می‌شود آنچه به آن رسیده‌ام واقعاً چیزی نبوده که می‌خواسته‌ام. بنابراین، فقط کسانی آزادند که نه تنها بعضی چیزها را می‌خواهند، بلکه می‌دانند که در واقع چه چیزی آنان را خرسند خواهد کرد.

عاقل کسی است که بداند چه چیزی او را خرسند خواهد کرد. پاسخ این پرسش را عقل به او می‌دهد که: «برای اینکه کاملاً خرسند باشم و رضایت خاطر کامل پیدا کنم، باید در جست‌وجوی چه چیز باشم؟» همان‌طور که در علوم یافتهٔ یک دانشمند را اگر درست باشد همهٔ دانشمندان خواهند پذیرفت، در آن مورد نیز آنچه برای یک فرد عاقل صحت دارد برای دیگر عاقلان نیز صحیح خواهد بود. از این رو، اگر براساس مقدمات صحیح و به روش معتبر و با استفاده از قواعد

درست به نتیجه‌ای برسید، یقیناً دیگران نیز اگر عاقل باشند به همان راه‌حل خواهند رسید. از سوی دیگر، اگر مطمئن باشید که فکرتان عاقلانه است ولی دیگران به راه‌حل دیگری برسند، این امر بتنهایی نشان خواهد داد که آنان ممکن نیست عاقل باشند و می‌توانید بی‌دغدغه نتایجی را که گرفته‌اند نادیده بگیرید.

مقدمه بزرگ، مقدمه بزرگ ولی مشکوکی که اساس کار تقریباً همه متفکران قرن هجدهم واقع شد، این فرض بود که امور طبیعت در هماهنگی است. روسو با علم به این مقدمه، نتیجه گرفت که، بنابراین، آنچه من براستی می‌خواهم ممکن نیست با آنچه دیگری براستی می‌خواهد در تضاد واقع شود. چیزی خوب است که خواستهای عقلانی هرکسی را براستی برآورد؛ و اگر چنین اتفاق بیفتد که آنچه من براستی می‌خواهم با آنچه کسی دیگر براستی — یعنی عقلاً — خواهان آن است مطابقت نداشته باشد، در آن صورت دو جواب صحیح به دو پرسش حقیقی خواهیم داشت که با یکدیگر منافات دارند، و این امر منطقاً محال است، زیرا بدین معناست که در طبیعت هماهنگی نیست و تراژدی پرهیزناپذیر است و از تعارض نمی‌توان اجتناب کرد و جایی در ژرفای امور چیزی غیر عقلانی وجود دارد، و من هرچه بکنم و هر قدر خردمند باشم و هر سلاح عقلی که به کار گیرم و در خوبی و راستی و روشن‌اندیشی و انصاف و ژرف‌بینی و فرزاندگی به هر پایه‌ای برسم، باز ممکن است چیزی بخواهم که شخص دیگری همان‌قدر فرزانه و نیک و بافضیلت ضد آن را بخواهد. در آن صورت، انتخاب بین ما دو تن امکان‌پذیر نخواهد بود، و هیچ معیار اخلاقی یا اصول عدالت، خواه ایزدی و خواه بشری، سودی نخواهد داشت، و آشکار خواهد شد که تراژدی ناشی از حماقت یا خطاهای بشر نیست، بلکه معلول عیبی در عالم است. این نتیجه را نه روسو می‌پذیرفت نه هیچ‌یک از متفکران برجسته سده هجدهم، شاید به‌استثنای مارکی دو ساد که او

هم دیوانه‌ای بدنام و رذل بود. تنها اشاره‌ای که به موضوع شده در نوشته‌های ولتر و هیوم است که اولی را به بدبینی و بی‌اعتنایی به اصول و دومی را به شکاکیت متهم کردند و سخنانشان را جدی نگرفتند؛ و به‌هرحال، نه ولتر اصراری به تأکید بر این جنبهٔ افکارش داشت نه هیوم. نتیجه اینکه اگر هماهنگی در طبیعت حکمفرماست، هرچه باعث خرسندی یک فرد عاقل شود باید از قسمی باشد که با آنچه سبب خرسندی دیگر افراد عاقل می‌شود هماهنگ و همخوان باشد. بنا به استدلال روسو، فقط ضروری است که هیچ‌کس به دنبال هدفی نرود که با هدفهای دیگران تعارض پیدا کند. ولی سؤالی که پیش می‌آید این است که چرا بعضی در پی آنگونه هدفهای متعارض می‌روند؟ در پاسخ باید گفت زیرا فاسد شده‌اند، زیرا عاقل نیستند، زیرا از طبیعت دور افتاده‌اند. مفهوم طبیعت در روسو گرچه از برخی جهات شبیه همین مفهوم در متفکران دیگر است، ولی لحنی مخصوص پیدا می‌کند. روسو هیچ شکی به خود راه نمی‌دهد که می‌داند معنای انسانِ طبیعی چیست. طبیعی بودن به معنای خوب بودن است، و اگر آدمیان همه طبیعی بودند، آن‌گاه همه خوب بودند، و آنچه می‌جستند چیزی می‌شد که همه را جمعاً در کلیتی هماهنگ خرسند می‌کرد. اینکه جمیع افرادِ عاقل متفق‌القول شوند و هدفهای عاقلانه‌ای را بخواهند یا اراده کنند که مطابق فرض باید یک هدف باشد ولو عده‌ای کثیر آن را اراده کرده باشند، مطلب بسیار عجیبی است. عبارات خود روسو را دوباره نقل می‌کنم: «تا هنگامی که چند تن در مجمعی خود را یک تن بدانند، تنها یک خواست یا اراده خواهند داشت... اراده‌ورزی دائم کلیهٔ اعضای دولت، ارادهٔ کلی است.^{۱۱}» این «ارادهٔ کلی» * چیزی است که «در عمق وجود

* general will (در اصل فرانسه: *volonté générale*) مفهوم خاصی در روسو، غیر از «ارادهٔ عام» (*volonté de tous*, will of all) که مثلاً براساس شمارش آرا در انتخابات معلوم می‌شود. معنای دقیق آن در متن روشن خواهد شد. (مترجم)

انسان رخنه می‌زند و با اراده و اعمال وی یکسان سروکار دارد»^{۱۳}. در اینجا ممکن است پرسیم که این «اراده کلی» چیست؟ در افرادی که در مجمعی گرد آمده‌اند، چیست در آنان که چیزی به وجود می‌آورد به نام اراده واحد که برای همه آنان معتبر است؟ روسو پاسخ می‌دهد که همه کسانی که به روش عقلی استدلال کنند، درباره امور واقع (به استثنای سیاست و اخلاق) به حقیقت واحد می‌رسند، و چنین حقایق همیشه ضرورتاً همساز و همخوان‌اند؛ به همان وجه کسانی که به لحاظ طبیعت و فطرت در یک وضع باشند - یعنی منحرف و فاسد و دستخوش منافع خودپسندانه و تحت تأثیر منافع ناحیه‌ای یا مقطعی و اسیر ترس یا امیدهای ناشایست نباشند و زور نشنوند و بدنهادی دیگران فطرت سلیم آنان را به اعوجاج نکشیده باشد - چنین کسان نیز ضرورتاً همان چیزی را خواهند خواست که اگر به دست آید، برای همه کسانی که به نیک فطرتی خود ایشان باشند همان قدر خوب خواهد بود. بنابراین، اگر موفق شویم آنچه را به عقیده روسو پاکی و معصومیت در وضع اصلی طبیعت بوده است دوباره به دست آوریم - وضعی که آدمیان در آن هنوز طعمه سوداهای متعدد و بسیاری انگیزه‌های موزیانه و خباثت‌آمیز معلول تمدن نشده بودند - آنگاه جامعه بشری بار دیگر به هماهنگی و نیک‌بختی و پاک‌نهادی طبیعی خواهد رسید.

تصور روسو از انسان طبیعی، طبعاً متأثر از چگونگی شخصیت خود او بود. روسو خرده‌بورژوازی اهل ژنو بود که با جامعه عصر خویش سر سازگاری نداشت، در اوایل عمر ولگرد و آواره بود، از آنچه امروز عقده‌های حقارت نامیده می‌شود بهره فراوان می‌برد، و، بنابراین، انسان طبیعی را کسی تصور می‌کرد نقطه مقابل اشخاصی که خود از آنان متنفر و بیزار بود. روسو چنین کسی را کمال مطلوب انسانیت می‌دانست. البته کمتر کسی از معلمان اخلاق بوده که

ثروتمندان و قدرتمندان را دشمن طبیعی جامعه نشمارد؛ ولی روسو نه تنها آن دو طبقه، بلکه شاید برای نخستین بار دسته بسیار متفاوتی از دیگر افراد را نیز تقبیح و محکوم می‌کرد، و از این راه توانست در آگاهی و وجدان مردم قرن بعد تأثیر عمیق بگذارد. او خود آهنگساز و نظریه‌پرداز موسیقی بود، ولی از هنرها و علوم نفرت داشت و از فرهیختگی و ظرافت و باریک‌بینی و مشکل‌پسندی به هر شکلی احساس انزجار می‌کرد. نخستین کسی بود که نه تنها بصراحت گفت انسان نیک‌سرشت انسانی ساده و تنگدست است (احساسی که بسیاری از متفکران مسیحی نیز در آن شریک بوده‌اند)، بلکه بر این نظر بود که خشونت بهتر از نرمی، سرکشی و توحش بهتر از رام‌خوبی، و پریشانی بهتر از آرامش است. روسو سخت از جرگه‌ها و محفله‌ها و دسته‌بندی‌ها عصبانی بود، و عصبانیت عمیقش بویژه متوجه روشنفکران و کارشناسان و متخصصان و همه کسانی بود که به هوش خود می‌نازیدند و مردم را پایین‌تر از خود می‌دیدند. همه آن گروه از متفکران سده نوزدهم که بشدت ضد روشنفکری و فرهنگ‌ستیزند، و در واقع همه مردم نافرهیخته و بی‌فرهنگ (یا، به اصطلاح نیچه، Kulturphilister) در دو قرن بعد، از جمله خود نیچه، جملگی تبارشان به روسو می‌رسد.

روسو زیر مهمیز طبع عذاب‌کشیده و محنت‌زده خود به کسانی همچون دیدرو و دالامبر و هیلوسیوس در پاریس به دیده نفرت می‌نگریست که، به نظر او، فرهیخته و باریک‌بین و مشکل‌پسند و متصنع بودند و نمی‌توانستند عواطف تیره و تاریک و احساسات عمیقاً زجرآوری را درک کنند که قلب انسان طبیعی راستین و ریشه‌کن‌شده‌ای همچون او را پاره‌پاره می‌کرد. انسان طبیعی، به نظر وی، دارای نوعی خردمندی غریزی عمیق بود که بسیار با فرهیختگی و ظرافت شهریان تفاوت داشت. روسو بزرگترین مبارز عامی و

بی فرهنگ تاریخ و بچه ولگرد نابغه‌ای است که کسانی مانند کارلایل، و تا حدی نیچه و یقیناً دی. ایچ. لارنس و دانونتسیو، و همچنین دیکتاتورهای خرده‌بورژوا و شورشگری همچون هیتلر و موسولینی، وارثان او بوده‌اند.

دشوار و حتی شاید نابجاست که این امر پدیده‌ای دست‌راستی یا دست‌چپی به‌شمار آید، زیرا عمده‌تأ نوعی طغیان خرده‌بورژوازی بر ضد جامعه‌ای است که کسانی که احساس می‌کنند از منزلت شایسته محروم مانده‌اند، از آن طرد شده‌اند. روسو به صف مطرودان و شورشیان و هنرمندان هیجان‌زده آزاد می‌پیوندد، و بدین‌سان در دو قرن که از انتشار قرارداد اجتماعی می‌گذرد نه‌تنها بانی رمانتیسم و فردگرایی خودسرانه می‌شود، بلکه به مقام مؤسس سوسیالیسم و کمونیسم و ناسیونالیسم و اقتدارگرایی و لیبرالیسم دموکراتیک و آنارشیزم و تقریباً هر چیز دیگری می‌رسد، به‌استثنای آنچه ممکن است آن را تمدن لیبرال با عشق ظریف آن به فرهنگ خواند.

روسو از روشنفکران، از کسانی که خود را از زندگی جدا می‌گیرند، از متخصصان، و از افرادی که در جرگه‌های خصوصی در بر روی دیگران می‌بندند متنفر است، زیرا احساس می‌کند که قلبها باید باز باشند تا انسانها بتوانند با یکدیگر رابطه عاطفی برقرار سازند؛ احساس می‌کند که روستایی ساده‌ای که زیر درخت بلوط آباء و اجدادی نشسته است عمیقتر می‌بیند که زندگی چیست و طبیعت چیست و رفتار و کردار چگونه باید باشد، و این روستایی ساده به روشنفکر خشک و تودار و ازخودراضی و مشکل‌پسند و فرهیخته‌ای که در شهر زندگی می‌کند برتری دارد. به دلیل چنین احساسها، روسو باید بنیادگذار سنتی متمایز از مکتب شورشیان رمانتیک دانسته شود — سنتی که پس از او به سراسر اروپا و سپس ایالات متحد آمریکا گسترش یافت و پایه مفهوم مشهوری شد که «سبک زندگی آمریکایی» خوانده می‌شود، دایر

بر اینکه مردم ساده جامعه از استادان دانشگاه و سیاست‌بازان شهری و دیگر کسانی که صفات طبیعی را از دست داده‌اند و با سرچشمه حیات و اخلاق راستین و فرزانی انسانها و جوامع قطع رابطه کرده‌اند، شمع عمیقتری از واقعیت و فضیلت و فهم ژرفتری دارند.

چنین است اثری که از سخنان روسو درباره طبیعت در ذهن مخاطب نقش می‌بندد. گرچه گفته می‌شود که واژه «طبیعت» دست‌کم به شصت معنای مختلف در سده هجدهم به کار می‌رفت، ولی کاربرد روسو منحصر به فرد است. او از همه گام فراتر می‌گذارد و طبیعت را نه تنها با سادگی، بلکه با بیزاری واقعی از ارزشهای متمدن و پیچیده و دقیق و ظریف و هنری و علمی مساوی قرار می‌دهد. هدایت جامعه نباید به دست هنرمندان یا دانشمندان باشد — به این دلیل است که روسو آنچنان از هِلوسِیوس و اصحاب دایرةالمعارف منزجر است. کسی باید جامعه را رهبری کند که مرتبط با حقیقت است، یعنی آنچنان کسی که می‌گذارد این فضل الاهی، این حقیقتی که فقط طبیعت واجد آن است، به قلبش سرازیر شود. این امر تنها در آغوش طبیعت و فقط به شرط زندگی ساده و بی‌آلایش امکان‌پذیر است. در ابتدا، سادگی زندگی، به نظر روسو، صرفاً به معنای اوضاع و احوالی است که پاسخ حقیقی در آن به دست آید؛ ولی بعد بتدریج برای کسانی که در حسرت آن به سر می‌برند به خود حقیقت تبدیل می‌شود. چه در امیل و چه در هلوئیز جدید، بسیار دشوار می‌توان شرطهای پاسخ‌گفتن به مسائل را از خود پاسخها تمیز داد. به عقیده روسو، پاسخ مآلاً بر می‌گردد به اینکه چگونه کسی باشید و دلتان پاک باشد. کلید حل همه مشکلات این است که از نوع خاصی معرفت بهره ببرید.

روسو در عالم تئوری مانند دیگر فیلسوف‌مآبان قرن هجدهم صحبت می‌کند و می‌گوید: «باید عقل خویش را به کار اندازیم.» بر مبنای مقدماتی که ترتیب می‌دهد گاهی بسیار محکم و روشن و شیوا

به روش قیاس به نتیجه می‌رسد. ولی در واقع، این حجت قیاسی یا استنتاج مانند زنجیری است که به رؤیای آتشین و کمابیش جنون‌آمیز خود می‌زند. آنچه به نثر او چنین تأثیر مفتون‌کننده‌ای می‌دهد و خواننده را به خواب مصنوعی می‌برد، همین آمیزه استثنایی رؤیای جنون‌آمیز و منطق خشک و سرد کالوینیستی است. آنچه می‌خوانید بظاهر استدلالی منطقی است که در آن بین مفاهیم فرق گذاشته می‌شود و نتیجه به روش صحیح و معتبر از مقدمات به دست می‌آید، ولی در واقع در تمام مدت مطلبی بسیار خشن به شما گفته می‌شود. دید یا رؤیایی به شما تحمیل می‌شود؛ کسی می‌خواهد به وسیله رؤیایی بسیار منسجم اما غالباً بسیار جنون‌زده بر شما مسلط شود. ظاهراً به شیوه‌ای آرام و منطقی سخن می‌گوید، ولی واقعاً استدلال نمی‌کند، بلکه می‌خواهد شما را به افسون بکشد.

آن رؤیا عبارت از فرض عجیب مقارنت یا مطابقت اقتدار با آزادی است. برای اینکه کاری کنید که آدمیان بتوانند هم آزاد باشند، هم در جامعه با هم به سر برند و هم از قانون اخلاق اطاعت کنند، باید ترتیبی دهید که فقط خواهان فرمانهای قانون اخلاق باشند. مسأله به‌طور خلاصه به صورتی درمی‌آید که اکنون خواهیم گفت. می‌خواهید مردم آزادی نامحدود داشته باشند، وگرنه دیگر انسان نخواهند بود؛ و در عین حال می‌خواهید همه به پیروی از قواعد زندگی کنند. حال اگر کاری کنید که آنان به قواعد عشق بورزند، خواهان قواعد خواهند شد، نه به دلیل نفس قواعد، بلکه به دلیل اینکه عاشق قواعدند. اگر مشکل شما این است که چگونه امکان دارد آدمی در آن واحد، هم آزاد باشد و هم در زنجیر، باید چنین بگویید که: «چگونه است اگر زنجیر را دیگران بر او نبندند؟ چگونه است اگر زنجیر چیزی نباشد که فلان نیروی خارجی بر او بسته است؟ چگونه است اگر زنجیر چیزی باشد که او خود انتخاب کرده است، زیرا چنین انتخابی جلوه طبیعت او و

چیزی است که وی از درون خویش به عنوان آرمانی باطنی آن را ساخته و پرداخته است؟ پس اگر چنین چیزی همان باشد که او در دنیا بیش از هر چیز خواهان آن است، آن‌گاه زنجیر دیگر زنجیر نخواهد بود. «کسی که خویشتن را به دست خود زنجیر کرده است، اسیر یا زندانی نیست. روسو می‌نویسد: «آدمی آزاد به دنیا می‌آید ولی همه‌جا در زنجیر است»^{۱۴}. اما چه نوع زنجیری؟ اگر مقصود زنجیر عرف و قرارداد یا زنجیر حاکمان جبار یا زنجیر کسانی است که می‌خواهند در راه هدفهای خودشان از شما استفاده کنند، زنجیر در آن صورت واقعاً زنجیر است و باید بجنگید و تلاش کنید و هیچ چیز نباید در این نبرد بزرگ در راه آزادی و عرض اندام فردی مانع شما شود. ولی اگر زنجیر ساخته خود شماست؛ اگر زنجیر صرفاً قواعدی است که خود به وجود آورده‌اید زیرا عقلمندان چنین حکم کرده یا معلول فضل و عنایتی است که در نتیجه زندگی ساده به قلبتان تابیده یا ناشی از شنیدن ندای وجدان یا خدا یا طبیعت بوده است (که در نزد روسو هیچ تفاوتی با هم ندارند)؛ اگر زنجیر همان قواعدی است که اطاعت از آنها آزادترین و نیرومندترین و خودانگیخته‌ترین جلوه طبیعت باطنی شماست — در آن صورت، دیگر آن زنجیر شما را به بند نمی‌کشد، زیرا تسلط بر خویش غیر از سلطه دیگران است. تسلط به نفس، آزادی است. بدین سان، روسو کم‌کم به سوی این فکر عجیب پیش می‌رود که مطلوب ما این است که انسانها بخواهند به همان نحو به یکدیگر مرتبط شوند که دولت به زور آنان را به هم مرتبط و متصل می‌کند.

زنجیر اصلی قسمی اجبار و الزام است که حاکمان جبار برای اینکه شما را مجبور به تبعیت از اراده خود سازند از آن استفاده می‌کردند، و همین زنجیر است که شاعران آن را رذیلانه شاخ و برگ می‌دادند و می‌آراستند و نویسندگان آنچنان چاپلوسانه و برخلاف اخلاق با مدح و ستایش زور و اقتدار سعی در پوشاندن آن داشتند.

اما آنچه ما می‌خواهیم چیز دیگری است. آنچه ما می‌خواهیم (باز مستقیماً به نقل از روسو) «تسلیم هر فرد با کلیه حقوق خود به کل جماعت» است.^{۱۵} اگر خود را به کل جماعت تسلیم کنید، دیگر چگونه ممکن است آزاد نباشید، زیرا دیگر کسی نیست که شما را مجبور کند؟ آن‌کس که از آن پس شما را مجبور می‌کند نه X است نه Y و نه فلان یا بهمان نهاد — فقط دولت است. ولی دولت چیست؟ دولت خود شما و کسانی دیگر مانند شماست که همه طالب خیر مشترک‌اید. روسو معتقد به وجود خیر مشترک است، زیرا اگر چیزی به نام خیر مشترک کل جامعه بدون تعارض با خیر فردی هریک از افراد وجود نداشت، این پرسش بی‌معنا می‌شد که «چگونه باید زندگی کنیم؟ به عنوان گروهی از انسانها جمعاً چه باید بکنیم؟»

در نتیجه، روسو مفهومی به نام «اراده کلی» ابداع می‌کند و می‌پرواند. قضیه با تصور ساده پیمان یا قرارداد آغاز می‌شود که موضوعی نیمه‌تجاری و صرفاً نوعی تعهد داوطلبانه و مآلاً قابل فسخ است؛ اقدامی است که انسانهایی که گرد می‌آیند و برای بعضی کارهایی که می‌خواهند به خوشبختی مشترکشان بینجامد دست به آن می‌زنند؛ ولی با این حال، ترتیبی مصلحتی است که اگر بدبختی بار بیاورد، ترک می‌شود. این شروع مطلب است؛ ولی بر پایه مفهوم پیمان اجتماعی به عنوان اقدام داوطلبانه افرادی که فردیت خود را حفظ می‌کنند و هریک از ایشان به تعقیب خیر شخصی خویش مشغول است، روسو بتدریج به سوی مفهوم اراده کلی پیش می‌رود که تجسم اراده موجودی بزرگ و فوق‌شخصی یا چیزی به نام «دولت» است که دیگر آن هیولای خُردکننده یا «لویاتان» هابز نیست، بلکه چیزی است بیشتر مانند یک تیم، چیزی از قبیل یک مذهب یا وحدتی در عین کثرت، چیزی بزرگتر از «من» که من شخصیت خویش را در آن غرق می‌کنم تا دوباره آن را به دست آورم.

لحظه‌ای همانند کشف و شهود عارفانه پیش می‌آید که روسو به نحوی رازآلود از تصور گروهی از افراد که آزادانه به یکدیگر پیوسته‌اند و هریک در تعقیب خیر شخصی است، به اندیشه تسلیم به چیزی می‌رسد که خود من است اما از من بزرگتر است — یک کل است، جماعت است. گامهایی که او برای رسیدن به آن فکر برمی‌دارد، عجیب و شایان بررسی است.

نخست با خود می‌گویم که می‌خواهم به بعضی چیزها برسم، و اگر کسی مانع شود، پس آزاد نیستم، و گرفتاری از این بدتر ممکن نیست. سپس با خود می‌گویم: «آنچه می‌خواهم چیست؟» و می‌بینم فقط می‌خواهم طبعم ارضاء یا خرسند شود. اگر خردمند باشم، اگر عاقل و مطلع و روشن بین باشم، خواهم دید که آن رضایت یا خرسندی در چیست. خرسندی راستین هیچ‌کس ممکن نیست با خرسندی راستین هیچ‌کس دیگر اصطکاک پیدا کند، زیرا اگر اصطکاک پیش بیاید، در طبیعت هماهنگی نیست و یک حقیقت در تعارض با حقیقتی دیگر قرار می‌گیرد که از نظر منطق محال است. ممکن است بینم که دیگران می‌کوشند مرا ناکام بگذارند. ولی چرا چنین می‌کنند؟ اگر بدانم که حق با من است، اگر بدانم که آنچه می‌جویم خیر حقیقی است، پس مخالفان من حتماً در آنچه می‌جویند به خطا می‌روند. البته آنان نیز به پندار خود در جست‌وجوی خیر و نیکی‌اند و ادعا دارند که در به‌دست‌آوردن آن آزادند، ولی آن را در جای غلط می‌جویند. بنابراین، من حق دارم مانع آنان شوم. ولی این حق به چه دلیل است؟ نه به این دلیل که من چیزی می‌خواهم که آنان نمی‌خواهند، نه به این دلیل که من از آنان برترم، نه به این دلیل که از آنان قوی‌ترم، و نه حتی به این دلیل که از آنان خردمندترم، زیرا آنان نیز انسان‌اند و نفس جاوید دارند و، از این حیث، با من برابرند — و روسو به برابری اعتقاد پرشور دارد. دلیل این است که آنان اگر می‌دانستند که حقیقتاً چه می‌خواهند، به

جست و جوی آنچه من می‌جویم برمی‌آمدند، و همین واقعیت که جوینده آن نیستند بدین معناست که واقعاً نمی‌دانند. و این کلمات «حقیقتاً» و «واقعاً» چقدر غالباً فریبنده‌اند.

آنچه روسو می‌خواهد برساند این است که هر انسانی بالقوه خوب است، و هیچ‌کس سراسر بد نیست. اگر آدمیان می‌گذاشتند خوبی و نیکی فطری و طبیعی ایشان به بیرون بجوشد، آن‌گاه فقط آنچه را درست و صواب است خواستار می‌شدند؛ و اینکه خواهان آن نیستند صرفاً بدین معناست که طبع و فطرت خود را درک نمی‌کنند. اما آن فطرت وجود دارد. به عقیده روسو، گفتن اینکه فلان شخص چیزی می‌خواهد که بد است هر چند بالقوه طالب خوب است، مانند این است که بگوییم بخشی پنهان در او وجود دارد که خویشتن «واقعی» اوست، و اگر او خودش بود، اگر آن‌گونه بود که می‌بایست باشد، اگر خویشتن حقیقی خود بود، آن‌گاه به جست و جوی آنچه خوب است برمی‌خاست. هنگامی که به اینجا برسیم، تنها یک گام کوچک با این ادعا فاصله داریم که بگوییم شخص مورد بحث از اول در جست و جوی چیزی بوده که خوب است، اما خودش نمی‌دانند. البته اگر از خودش پرسیم که چه می‌خواهی، ممکن است مقصودی که به زبان می‌آورد بسیار بد و شرارت‌آمیز باشد. ولی اگر اجازه می‌داد طبیعت به قلبش نفوذ کند، اگر درست زندگی می‌کرد و خود را، خویشتن راستین خود را، آن‌گونه که واقعاً هست می‌دید — آن‌گاه آشکار می‌شد که آن انسان حقیقی در درون او، آن نفس جاوید، آن چیزی که از باطن او به سخن می‌آمد، خواهان چیزی دیگر است.

من می‌دانم که خویشتن راستین هرکس چه می‌جوید، زیرا هرگاه که می‌بینم آنچه اکنون هستم خویشتن راستین من است و نه آن خویشتن موهوم دیگر من، پی می‌برم که خویشتن راستین او نیز باید در جست و جوی همان چیزی باشد که خویشتن راستین من می‌جوید.

آنچه در اندیشه روسو کار را واقعاً به انجام می‌رساند همین تصور دو نوع خویشتن است. وقتی که من مانع کسی در تعقیب هدفهای بد و پلید شوم، حتی هنگامی که او را زندانی کنم تا بتواند به انسانهای نیک‌سرشت آسیب برساند، حتی اگر او را به عنوان جنایتکار اعدام کنم، این کار به سبب فایده‌نگری و فواید این اقدامات و برای شادکردن دیگران یا حتی تلافی و مجازات او نیست. به چنین کاری دست می‌زنم، زیرا خویشتن واقعی و باطنی و سرشت نیک خود او نیز اگر اجازه می‌یافت به سخن درآید، به همین نحو عمل می‌کرد. من خویشتن را مرجع رسیدگی نه تنها به اعمال خود، بلکه به اعمال او نیز قرار می‌دهم. معنای جمله مشهور روسو نیز همین است که می‌گوید جامعه حق دارد انسانها را مجبور کند که آزاد باشند^{۱۶}.

مجبور کردن کسی به اینکه آزاد باشد به معنای مجبور کردن اوست به اینکه به شیوه عقلانی عمل کند. کسی آزاد است که آنچه را خواهان آن است به دست آورد؛ و آنچه او برآستی می‌خواهد، هدفی عقلانی است. اگر خواهان هدف عقلانی نباشد، برآستی چیزی نمی‌خواهد. اگر هدفی عقلانی نخواهد، آنچه می‌خواهد آزادی دروغین است نه آزادی راستین. من او را مجبور به کارهایی می‌کنم که به خوشی و خوشبختی او بینجامد. اگر او پی ببرد که خویشتن راستین او چیست، از من سپاسگزار خواهد شد. این چکیده آن نظریه مشهور است دایر بر اینکه در سالهای پس از روسو، هیچ دیکتاتوری در غرب نبوده که این پارادوکس وحشتناک را در توجیه رفتار و کردار خویش به کار نبرده باشد. ژاکوبنها*، روبسپیر، هیتلر، موسولینی، کمونیست‌ها همه از

* Jacobins. فرقه افراطی در انقلاب کبیر فرانسه. دوره وحشت را آغاز کردند و پس از نابودکردن مخالفان در جناح راست، به جناح چپ پرداختند و حتی انقلابی مشهور دانتون را که قبلاً از رهبران‌شان بود، در دیکتاتوری روبسپیر گردن زدند. با سقوط روبسپیر در ۱۷۹۴، ژاکوبنها نیز برافتادند. نام آنها مترادف با تندروی و خشونت انقلابی است. (مترجم)

همین استدلال استفاده کرده‌اند و گفته‌اند انسانها برآستی نمی‌دانند چه می‌خواهند؛ بنابراین، ما برای آنان و از طرف آنان می‌خواهیم، و بدین وسیله آنچه را آنان بی‌آنکه خود بدانند به معنایی پنهان و مرموز «واقعاً» می‌خواهند، به ایشان می‌دهیم. وقتی من بزهکاری را اعدام می‌کنم، وقتی انسانها را مجبور به تبعیت از اراده خود می‌کنم، حتی وقتی دستگاه بازجویی و تفتیش عقاید به راه می‌اندازم، وقتی افراد را شکنجه می‌دهم و می‌کشم، نه صرفاً به دلیل این است که خیر آنان را می‌خواهم (هرچند خود این هم به حد کافی محل شک و تردید است)، بلکه در واقع دست به کاری می‌زنم که خود مردم حقیقتاً می‌خواهند، ولو هزار بار هم انکار کنند. اگر انکار می‌کنند به این دلیل است که نمی‌دانند کیستند و چیستند و چه می‌خواهند و دنیا چگونه جایی است. این نظریه محوری روسو است، نظریه‌ای است که به بندگی حقیقی می‌انجامد، و از این راه، با الوهیت بخشیدن به مفهوم آزادی مطلق، ما را بتدریج به مفهوم استبداد مطلق می‌رساند. وقتی بیش از یک شق درست و صواب وجود نداشته باشد، دلیلی نیست که به انسانها گزینه‌های مختلف و شقوق بدیل پیشنهاد کنیم. البته آنان باید انتخاب کنند، زیرا اگر نکنند، آزاد نیستند، انسان نیستند؛ ولی اگر شق درست را انتخاب نکنند، اگر شق ناصواب را برگزینند، فقط به این جهت است که خویشان راستیشان را به کار نینداخته‌اند. نمی‌دانند خویشان راستیشان چیست؛ اما من می‌دانم، زیرا خردمندم، متعقلم و قانونگذار خیرخواه و عظیم‌الشأنم. روسو گزینه‌های دموکراتیک داشت و، بنابراین، بیش از آنکه به قانونگذار فردی متمایل باشد به مجامع قانونگذاری گرایش داشت، اما مجامعی که، به عقیده او، تنها تا هنگامی به راه درست می‌رفتند که آنچه را عقل اعضای مجمع و خویشان راستیشان طالب آن بود، تصویب می‌کردند.

به دلیل این نظریه، روسو هنوز در مقام یکی از متفکران سیاسی

زنده است. این نظریه هم منشأ خیر و هم منشأ شر بوده است. خیر بدین معنا که روسو تأکید داشت بدون آزادی و خودانگیختگی هیچ جامعه‌ای ارزش واقعی ندارد، و جامعه‌ای که بر پایه تصور فایده‌نگری قرن هجدهم ساخته شود و چند کارشناس در آن زندگی خوش‌ظاهر و بی‌اصطکاک‌تری ترتیب دهند تا بیشترین عده مردم به بیشترین حد خوشی برسند، جامعه‌ای تهوع‌آور است - تهوع‌آور برای انسانی که خواهان آزادی بی‌قید و بند و خودانگیخته است (به شرط آنکه خود زمام عمل را به دست داشته باشد) و این آزادی را حتی به بالاترین حد خوشی ترجیح می‌دهد (اگر این خوشی را نه خود او، بلکه اراده فلان متخصص یا فلان مدیر مطابق الگویی ثابت در نظامی مصنوعی جا انداخته باشد).

روسو همچنین منشأ شر بود زیرا اسطوره خویشتن واقعی را به راه انداخت که در لوای آن، اجبار و الزام مردم جایز شمرده می‌شود. بی‌شک، همه تفتیشگران و همه دستگاه‌های بزرگ مذهبی کوشیده‌اند الزام و اجبار را توجیه کنند، و اینگونه کارها احتمالاً بعدها لااقل به نظر برخی از مردم بی‌رحمانه و ناعادلانه رسیده است. ولی آن دستگاهها دست‌کم به مرجعی فوق‌طبیعت استناد می‌کردند. روسو معتقد بود که با عقل فارغ‌البال انسانی و فقط با مشاهده بی‌حد و مرز طبیعت - یعنی طبیعت موجود سه‌بعدی، طبیعت صرفاً به معنای چیزهای واقع در مکانهای معین، اعم از انسان و جانور و اشیاء بی‌جان - می‌توان به کشف هر چیزی موفق شد. ولی چون او فاقد مرجعی فوق‌طبیعی بود، می‌بایست به پارادوکسی هولناک متوسل شود که، به موجب آن، معلوم می‌شد آزادی گونه‌ای بردگی است، و خواستن چیزی اساساً خواستن نیست مگر کسی آن را به شیوه خاصی بخواهد به نحوی که بتوانید به او بگویید: «تو ممکن است تصور کنی که آزادی یا خوشبختی یا فلان چیز را می‌خواهی؛ ولی من بهتر می‌دانم که تو کیستی و چه

می‌خواهی و چه چیز تو را آزاد خواهد کرد»، الی آخر. این همان پارادوکس شومی است که، بر طبق آن، کسی که آزادی سیاسی و آزادی اقتصادی خود را از دست می‌دهد، به آزادی به مفهومی بالاتر و عمیق‌تر و عقلانی‌تر و طبیعی‌تر می‌رسد که فقط به دولت یا مجمع یا عالی‌ترین مرجع شناخته است، و به واسطه آن، گسترده‌ترین آزادی مساوی با شدیدترین اقتدار قرار می‌گیرد و به بردگی می‌انجامد.

هیچ متفکری تاکنون به قدر روسو مسؤول این کژنمایی و گمراهی نبوده است. پیامدهای آن در قرنهای نوزدهم و بیستم نیازی به تفصیل ندارند زیرا هنوز با آنها دست به گریبانیم. پس به این معنا به هیچ وجه صورت پارادوکس ندارد اگر بگوییم روسو که مدعی بود پرحرارت‌ترین و پرشورترین عاشق آزادی بشر است و کوشیده همه زنجیرها را بگسلد و قید و بندهای آموزش و فرهنگ و عرف و علم و فن و هنر و هر چیز دیگری را براندازد زیرا همه این امور را تعدی و تجاوزی به خود می‌داند - با اینهمه، خود یکی از شوم‌ترین و وحشت‌انگیزترین دشمنان آزادی در سراسر تاریخ اندیشه جدید بوده است.

فیسته

یوهان گوتلیب فیسته بیش از هر متفکر آلمانی دیگر، به نظر من، مسؤول مطرح کردن تصویری از آزادی است که با مفهوم متعارف آزادی در اندیشه متفکران غربی — یعنی عمدتاً انگلیسی و فرانسوی و آمریکایی — در اواخر قرن هجدهم و سده نوزدهم در تضاد و مخالفت شدید بوده است.

فرض کنید بین سالهای ۱۸۰۰ و ۱۸۲۰ در اروپا سفر می کردید. با کمال شگفتی می دیدید که واژه «آزادی» همه جا از شرق تا غرب بر سر همه زبانهاست (هر چند آلمانیها و اتریشیها با حرارت و فصاحتی بیش از فرانسویها و انگلیسیها از آن سخن می گویند)؛ اما معنایی که از آن مراد می شود در دو بخش اروپا بسیار متفاوت است، و «آزادی» در آلمان به مفهومی به کار می رود که ظاهراً با کاربرد آن در متفکران متعلق به سنت بزرگ انگلستان و فرانسه تفاوت دارد.

نویسندگان عمده سیاسی غرب در آن عصر، مانند کُندرسه و تام پین و بنژامن کنستان که نمونه متفکران دیگر بودند و احساسات پرشور درباره این موضوع ابراز می داشتند، و عموماً همه نویسندگانی که افکارشان در معاصران و در روزگاران بعد تأثیر بزرگ داشت، چه معنایی از واژه «آزادی» اراده می کردند؟ می خواهم، به عنوان نمونه، قطعه‌ای از سخنان بنژامن کنستان را نقل کنم که لیبرالی میانه‌رو و عاقل بود و آثارش متعلق به اوایل قرن نوزدهم است و می توان او را سخنگوی عده زیادی از دموکراتهای لیبرال آن عصر شمرد. او در گفتاری در

۱۸۱۹ دو مفهوم قدیم و جدید آزادی را با هم می‌سنجد و می‌پرسد همروزرگانش چه معنایی از «آزادی» در نظر دارند، و سپس آن را چنین تعریف می‌کند:

[آزادی] یعنی حق هر فرد به اینکه فقط قانون بر او حاکم باشد، حق او به اینکه در نتیجه اراده خود سرانه هیچ شخص یا اشخاصی دستگیر یا بازداشت نشود یا به قتل نرسد یا به هر نحوی مورد سوءرفتار قرار نگیرد. [آزادی] یعنی حق هرکسی برای بیان عقیده، انتخاب شغل و پیشه، استفاده از اموال ولو در صورت تمایل به نحو بد و نادرست، آمد و رفت بدون کسب اجازه و بدون اجبار به ذکر دلیل و انگیزه. [آزادی] یعنی حق هرکس برای پیوستن به دیگران، خواه به منظور بحث درباره موضوعات مورد علاقه یا در صورت تمایل ابراز اعتقاد به دین و مذهب خویش، یا گذراندن روزها یا ساعات خود به هر نحوی که بخواهد و میلش بکشد. و سرانجام، [آزادی] یعنی حق هرکس برای تأثیر گذاردن در رفتار حکومت، خواه با نامزد کردن برخی یا همه متصدیان امور دولتی و خواه با تعیین نماینده یا نظلم یا تسلیم درخواستهایی که مصادر امور کمابیش ناگزیر به رسیدگی به آنها باشند^۱.

کنستان سپس می‌افزاید که در دنیای قدیم وضع چنین نبود، و فرد گرچه در امور اجتماعی به معنای خاص حاکمیت داشت، در زندگی خصوصی بمراتب محدودتر بود و بیشتر نظارت می‌شد؛ حال آنکه در دولتهای جدید، حتی در دولتهای دموکراتیک، فرد ظاهراً از تأثیر گذاردن در تصمیمهای مقامات سیاسی بنسبت ناتوان است، و مبارزه اش دقیقاً برای کسب چنین حقی است.

برای اینکه ببینید مدافعان جدید آزادی در اوایل قرن نوزدهم چه

معنایی از واژه «آزادی» در نظر داشتند، آنچه نقل شد نمونه نسبتاً خوبی بود. اما می‌بینید در همین دوره در آلمان وضع بسیار تفاوت داشت. فیشه همواره می‌گفت آزادی یگانه موضوعی است که خاطر من به آن مشغول است. می‌گفت: «نظام [فکری] من از آغاز تا انجام چیزی مگر تحلیل مفهوم آزادی نیست... و هیچ جزء یا عنصر دیگری در آن داخل نمی‌شود.^۲» سپس مصرانه به خواننده هشدار می‌داد — و هشدار بسیار روشن — که نظریه من تیرگیهای بسیار دارد و افراد عادی قادر به فهم زبان من نیستند، و برای درک این سخنان ملهم از عالم بالا، نوعی دگرگونی احوال یا تشرف به اسرار یا اشراق لازم است. او می‌نویسد:

برای افراد دارای تحصیلات عادی، نظریه فلسفی ما بیقین مطلقاً غیرقابل فهم است، زیرا موضوعی که از آن سخن گفته می‌شود برای آنان وجود ندارد، و ایشان صاحب آن قوه ویژه‌ای نیستند که این موضوع تنها برای آن و به یاری آن وجود پیدا می‌کند. مانند این است که کسی با نابینایان مادرزاد صحبت کند، یعنی کسانی که چیزها و روابط آنها را فقط با لمس کردن می‌شناسند، و آن وقت بخواهیم با آنان درباره رنگها و روابط رنگها سخن بگوییم.^۳

موضوع به این دلیل برای افراد عادی غیرقابل فهم است که از موهبت قوه ویژه و عمیقاً مابعدالطبیعی درک چنین حقایق گرانبها برخوردار نیستند که در هر نسل فقط عده‌ای بسیار اندک از آن بهره می‌برند. فیشه خود را یکی از این عده اندک می‌داند. فهم او از گوهر آزادی به دلیل تعمق ویژه در ذات عالم است.

در توضیح مطلب باید گفت که بزرگترین دلمشغولی بسیاری از متفکران اروپای غربی به حفظ آزادی فرد در برابر دیگران بوده است.

مراد آنان از آزادی عدم مداخله بوده که در اساس مفهومی سلبی و موضوع بحث کلاسیک و فراموش‌نشدنی جان استوارت میل در رساله او درباره آزادی است که تا امروز هیچ‌کس بلیغ‌تر و صمیمانه‌تر و قانع‌کننده‌تر از آن سخنی نگفته است.

آزادی برای کُندرسه بدین معنا بود، و همین معنا را داشت برای اکثر شورشیانی در فرانسه که پرچم انقلاب را برافراشتند تا فرد را آزاد کنند و بعد به منظور رهانیدن دیگر ملت‌ها، ارتش‌های خود را به سراسر اروپا فرستادند. فرض بر این است که هر فرد دارای بعضی سلیقه‌ها، بعضی خواسته‌ها، بعضی گرایش‌هاست و می‌خواهد به شیوه خودش زندگی کند. مسلماً نمی‌توان اجازه داد که او یکسره چنین کند، زیرا در این صورت مزاحم هدف‌های مشابه دیگران خواهد شد. ولی نوعی فضای خالی باید پیرامون او ایجاد شود و او مجاز باشد خواسته‌های معقول خویش را در دایره آن برآورد. نباید از خواسته‌های او انتقاد کرد. هدف‌های هرکس از آن خود اوست؛ وظیفه دولت جلوگیری از برخورد و تصادم است؛ دولت باید مانند پلیس راهنمایی و رانندگی یا، به قول لاسال، سوسیالیست آلمانی، که به تحقیر چنین تشبیهی به کار می‌برد، مانند پاسبان شبگرد عمل کند و صرفاً مراقب باشد که مردم در رسیدن به هدف‌های خصوصی که کسی بجز خودشان حق داوری درباره آنها را ندارد، کارشان به زد و خورد نکشد. آزادی به معنای عدم تجاوز و، بنابراین، به معنای جلوگیری از تعدی اشخاص به یکدیگر است.

بیان روسو در این باره بسیار روشن است. می‌گوید: «آنچه ما را به خشم می‌آورد فقط سوءنیت و بدخواهی است، نه ذات چیزها».^۴ برده‌گی بدین معناست که کسی برده کسی دیگر باشد، نه برده ذات امور. البته ما واژه «آزادی» را به معانی مختلف مجازی نیز به کار می‌بریم، و از اینکه کسی برده خواهش‌های نفسانی یا برده الکل یا برده بعضی افکار باشد سخن می‌گوییم، و این تفاوت می‌کند با معنای

حقیقی واژه که مصداق آن مثلاً عمو تام، بردهٔ سایمون لگری، در رمان کلبهٔ عمو تام است. معنای مجازی بردگی هر چند متداول، به هر حال استعاره است؛ و پیداست که معنایی لفظی یا حقیقی نیز وجود دارد که اگر کسی را به درخت بسته باشند یا در زندان محبوس کنند، با هیچ بازی زبانی نمی‌توان گفت که او آزاد است، اما به کسی که صرفاً به نوعی ناتوانی مبتلاست معمولاً برده نمی‌گویند. ممکن است من از بسیاری کارها ناتوان باشم، ولی به این جهت به من برده نمی‌گویند. من نمی‌توانم بال درآورم و پرواز کنم، یا فرض کنید نتوانم بیش از عدد پنج میلیون بشمارم یا آثار هگل را بفهمم، و به همین وجه بسیاری کارهای دیگر که بگویم از من ساخته نیست. ولی چون نمی‌توانم آثار هگل را بفهمم یا در هوا پرواز کنم، خودم را برده نمی‌دانم. بردگی غیر از ناتوانی است؛ بردگی به این معناست که دیگران، و نه ذات امور، نگذارند من به کاری دست بزنم. حتی بردگی اقتصادی که غالباً در نوشته‌های سوسیالیست‌ها به آن اشاره می‌شود، صرفاً به معنای آن است که اعطای حقوق به کسانی که نتوانند از آن استفاده کنند کاری بیهوده است: بیهوده است به کسی که آه در بساط ندارد و گرسنه است حق خرید غذا و لباس بدهیم. این معنا معمولاً اینگونه ادا می‌شود که آزادی سیاسی بدون آزادی اقتصادی بی‌فایده است. اما فرضی که در پس آن نهفته این است که شخص برهنه و گرسنه قادر به خرید لباس و غذا نیست نه به علت بعضی ناتوانیهای جسمی و طبیعی مانند آدم شل که نمی‌تواند بیش از مسافتی کوتاه راه برود، بلکه به این علت که دیگران مانع او می‌شوند. تا هنگامی که ممانعت در میان نباشد، تصور آزادی به میان نمی‌آید. آزادی به معنای آزادبودن از مداخله و مزاحمت دیگران است. اگر مداخله تصادفی باشد، نبود آزادی ناشی از بخت بد یا سوءمدیریت است؛ اگر عمدی باشد، ظلم و ستمکاری است. اینها همه ممکن است در مورد متفکران غربی مصداق داشته باشد

که بزرگترین مشکلشان پایان دادن به فرمانروایی خودسرانه بعضی افراد خودگماشته‌ای بود که بر اکثریت عظیم مردم اعمال اقتدار می‌کردند. اما مفهوم دیگری از آزادی نیز وجود دارد که در میان آلمانیها شکفته شد و باید اکنون به آن توجه کنیم.

پیداست که آلمانیها بیش از آنکه دربارهٔ سوءنیت یا بدخواهی نگران باشند که روسو بر آن تأکید داشت، خاطرشان به ذات امور مشغول بود که روسو می‌گفت ربطی به مسأله ندارد. به نظر آلمانیها، آزادی به معنای آزادی از جبر آهنین حاکم بر عالم بود — یعنی آزادی از قوانین نرمی‌ناپذیر دنیای خارج، نه خلاصی از شرّ افراد شریر یا احق یا سوءمدیریت اجتماعی.

این فکر تا حدی ناشی از وضع سیاسی آلمانیها در قرن هجدهم بود. در سراسر آن دوره، آلمانیها از خواری و خفت وحشتناکی رنج می‌بردند که بر اثر پیروزیهای فرانسه در عهد ریشلیو و لویی چهاردهم در قرن هفدهم، و در نتیجه تفرقه و تجزیهٔ سیاسی و ناتوانی اقتصادی و تاریکاندیشی و جهل‌زدگی عمومی شهروندان متوسط آلمانی پس از جنگهای سی‌ساله در قرن هجدهم با آن دست به گریبان بودند. عامل برآستی مهم دیگر، وابستگی مطلق آلمانیها به ارادهٔ خودسرانهٔ امپراتشان بود که به علت آن حس می‌کردند به عنوان اهل عالم، از فرانسویان پیروزمند یا انگلیسیهای آزاد و سربلند در مقامی پایین‌ترند. برای چنین کسی، آزادی چه معنایی دارد؟ اگر در اوضاعی غم‌انگیز به سر ببرید، نخستین چیزی که در آگاهی شما تأثیر بگذارد این است که قادر به کمتر کاری هستید. یا وسایل مادی در اختیار ندارید، یا حکمرانان ستمگر و بی‌رحم و احق است، یا بلاهای طبیعی مثل باران بر سرتان نازل می‌شوند، یا به گونه‌ای دیگر محدود شده‌اید، و به‌هرحال در وضعی هستید که شمار کارهایی که از دستتان برآید بسیار اندک است. در چنین شرایطی، فکر آزادی از سویی عملاً به

امری تحقق‌ناپذیر مبدل می‌شود، و از سوی دیگر به آرمانی عمیقاً و عاشقانه خواستنی.

اینگونه اوضاع و احوال در تاریخ بشر بارها تکرار شده است، و واکنش به آن معمولاً این بوده که بگوییم: «اگر نتوانم به آنچه می‌خواهم و نیاز دارم برسم، شاید با ترک آن خواهم و نیاز سعادت بیشتری در زندگی پیدا کنم. بدیهی است در حسرت و آرزوی چیزی به سر بردن که قدرتمندان یا شرایط نامساعد مانع رسیدن به آن می‌شوند، مرا سعادت‌مند نخواهد کرد. ولی شاید با کشتن آن آرزو در خودم، به آرامش و صفایی برسم که در این ماتمکده بهترین جانشین برای آن است.»

این همان حال و هوایی بود که در روزگار زوال دولتشهرهای یونان رواقیان و اپیکوریان در آن بحث می‌کردند؛ همان حال و هوایی که در نخستین سدهٔ میلادی رواقیان رومی و مسیحیان در آن موعظه‌های بزرگ خود را به گوش دیگران می‌خواندند؛ و در واقع همان حال و هوایی که برای آلمانیهای قرن هجدهم آنچنان زنده و شورانگیز شد. من بسیاری چیزها می‌خواهم، ولی اوضاع و احوال مانع رسیدن من به آنهاست. پس باید در برابر این عالم خارج از خود دفاع کنم، باید به نحوی دایرهٔ آسیب‌پذیری از این شوربختی‌ها را کوچکتر کنم. به جای یورش به جلو برای به‌دست آوردن آنچه نمی‌توانم به دست آورم و شکست خوردن و نابود شدن، باید دست به عقب‌نشینی استراتژیک بزنم. باید به جایی بروم که دیگر دست جباران و بخت‌نامیمون به من نرسد. اگر این همه از وجودم را در تیررس عوامل خصمانه قرار ندهم، شاید سالمتر بمانم.

این امر، از نظر روانشناسی و جامعه‌شناسی، یکی از علت‌های پیدایش نظریهٔ تعرض‌ناپذیری حیات درونی است. من می‌گویم خود را در دنیای خصوصی‌ام فشرده و جمع کنم. با خود می‌گویم: «حاکم

جبار می‌خواهد مرا از فرصت پیشرفت محروم کند، می‌خواهد جوهر مرا نابود کند؛ بسیار خوب، بگذار بکند - این چیزها بی‌اهمیت است. بگذار هر آنچه می‌خواهد بردارد. من این چیزها را از خودم می‌برم و دور می‌اندازم زیرا برای من ارزش ندارند. نه می‌خواهم حفظشان کنم و نه از رفتنشان دلتنگ می‌شوم.» این کار عقب‌نشینی استراتژیک عجیبی به داخل دژ درونی است. به خود می‌گویم: «اگر از روح خودم و از آرامش و صفای باطنی‌ام پاسداری کنم و افکارم را در درونم نگه دارم، اگر آرمانهای درونی‌ام را بیشتر پیروانم، حاکم جبار به آن قلمرو دسترس نخواهد داشت. تنم ممکن است در تیررس قدرت او باشد، بگذار ببرد؛ دارایی‌ام را ممکن است مصادره کند، مال او. هوش و حواس من بر روح و خویشتن درونی خودم متمرکز خواهد بود که از دسترس او بیرون است.» این نگرش منشأ بازخیزی نظریه‌ای است که ریشه‌های عمیق آن به مسیحیت و یهودیت می‌رسد و، به موجب آن، مادو خویشتن داریم: یکی نفس باطنی و مجرد و جاودان، و دیگری خویشتن برونی و تجربی و فیزیکی و مادی که طعمه شوربختی‌ها و تابع قوانین آهنین و گریزنایپذیر جهان مادی است.

به نظر دانشمندان علوم طبیعی قرنهای هفدهم و هجدهم، و نیز برخی از فیلسوف‌مآبان سده هجدهم (که معتقد بودند انسان نیز مانند هر شیئی در طبیعت صرفاً مجموعه‌ای از مولکولها و تابع قوانین حاکم بر مولکولهاست) اعتراض به طبیعت نادانی محض بود، زیرا می‌گفتند هر قدر هم قوانین مادی و فیزیکی عالم را ظالمانه بدانیم، قادر به تغییر آن نیستیم، و خلاصه راهی به بیرون وجود ندارد.

بنابراین، من باید از دو دشمن بگریزم: یکی قوانین حتمی و دگرگونی‌ناپذیر مادی حاکم بر ماده، و دیگری اراده افراد بدسرشت و فراز و نشیب روزگار و شرایط نامیمون. گریز از اینها به یاری این آموزه والا و باشکوه امکان می‌پذیرد که از آنچه دست‌نیافتنی است با

مناعت طبع و بزرگواری تظاهر به بیزاری کنم. آنچه را نمی‌توانم به دست آورم باید بگویم که نمی‌خواهم. اگر اشتیاقی را در خود بگشتم، برآورده‌نشدن آن دردناک نخواهد بود. مختصر آنکه برطبق آموزه یادشده، حاصل کامیابی و ناکامی در رسیدن به آرزو، یکی است. اما از این فکر پارادکسهای مختلف نتیجه می‌شوند. فرض کنید کسی چهل آرزو دارد و فقط به ده آرزو می‌رسد، و دیگری دو آرزو دارد و به هر دو می‌رسد. کدام یک از آنان شادتر و خوشبخت‌تر است؟ اگر آزادی بدین معنا باشد که من قادر به هر کاری باشم که دلخواه من است، آیا کسی که کمتر می‌خواهد و، بنابراین، باید کارهای کمتری بکند شادتر و خوشبخت‌تر از کسی نیست که بیشتر می‌خواهد ولی قادر به کارهایی است بسیار کمتر از آنچه دلخواه اوست؟

روسو می‌گوید کسی برآستی آزاد است که «آنچه را قادر به انجام رساندن آن است آرزو کند، و آنچه را آرزو می‌کند به انجام رساند.» اگر آرزوی من اندک باشد، دایره‌ای که ممکن است در آن ناکام بمانم به همان نسبت کوچکتر است. ولی این نظر در حد نهایی به نتایج انتحاری — یعنی انتحار به معنای حقیقی — می‌انجامد. فرض کنید من در پایم دردی احساس کنم. دو راه برای درمان آن وجود دارد: یکی استفاده از دارو، دیگری قطع پا. حاکم جبار به من زور می‌گوید و ستم می‌کند. دو راه برای مقاومت در برابر او وجود دارد: یکی کشتن او، و دیگری ضربه‌ناپذیر کردن خودم از این راه که به او فکر نکنم، هرچه می‌خواهد به او بدهم، و ترک دلبستگی به هر آنچه بتوان تصور کرد که او در لحظه اوج اختلال و کجروی بخواهد از من بگیرد. این چکیده آموزه خویشتن درونی است که پیروان آن می‌گویند فقط خویشتن برونی در معرض حمله و تجاوز است و شایان اعتنا نیست و مانند جسمی در فضا است که قوانین فیزیک بر آن حاکمند و دستخوش شرارتها و بازیچه چرخ بازیگر است.

این نظریه در کانت بعضی نتایج فوق‌العاده مهم به بار آورد که در فیشته و همه فیلسوفان رمانتیک آلمانی و، از آن طریق، در آگاهی اروپاییان عموماً تأثیر عمیق گذاشت. از جمله نتایج مذکور یکی این است که یگانه چیز ارزشمند در عالم، حالت خاصی از خویشستن درونی معنوی است. خوشبختی یا سعادت چیزی است بیرون از دسترس من که ممکن است به آن برسم یا نرسم، و به بسیاری اوضاع و احوال مادی بستگی دارد. بنابراین، کسی که بگوید هدف آدمی خوشبختی است، او را به ناکامی و نابودی به دست خودش محکوم کرده است. بنای آرمان راستین ممکن نیست بر چیزی باشد که خود وابسته به شرایط خارجی است، بلکه باید به آرمانی درونی و به عمل کردن به آن و به متحقق ساختن چیزی مبتنی باشد که خویشستن راستین من مرا به آن فرمان می‌دهد. آرمان راستین به معنای اطاعت از قوانین اخلاق است. اگر مصدر این قوانین نیرویی برونی باشد، من آزاد نیستم و برده‌ام. ولی اگر خودم به خود فرمان دهم که فلان کار را بکن، آن‌گاه، چنانکه روسو گفته است، دیگر برده نیستم، زیرا مهارم به دست خودم است؛ منشأ و مصدر کارهایی که می‌کنم کسی بجز خودم نیست، و آزادی یعنی همین. فکر عمیق کانت این است که آنچه اهمیت دارد، تنها چیزی که بالاترین ارزش برای ماست (ارزش به معنای غایتی که لذاته تعقیب شود، نه به عنوان وسیله برای رسیدن به چیزی دیگر)، هدفی که ذاتاً حقانیت هر چیز دیگری را به اثبات برساند و حقانیت خودش نیاز به اثبات نداشته باشد، آنچه برای آن دست به کاری می‌زنیم یا از آن خودداری می‌کنیم، آنچه با منظور داشتن آن کردارمان به نحوی است که هست و در راه آن اگر لازم باشد حاضریم جان نثار کنیم — چنین اصل نهایی و مقدسی که حاکم بر کردار ماست، از جانب خود ما بر ما مقرر می‌شود. به این دلیل ما آزادیم. از این رو، کانت می‌گوید که یگانه امر مقدس در عالم، تنها چیزی که نیکی ناب

است، اراده نیک یا نیت خیر است، به معنای خویشی آزاد و اخلاقی و معنوی در درون جسم ما.

هیچ چیزی بجز آن مقدس نیست، زیرا چه چیز دیگری ممکن است مقدس باشد، چه چیز دیگری ممکن است ارزشمند باشد؟ هر کار که من بکنم برای اطاعت از قانونی است که خود بر خویشتن مقرر داشته‌ام. پیروان فایده‌نگری می‌گویند که مقصود درست از هر عمل باید خوش و خوشبخت کردن عده‌ای هرچه بیشتر از مردم باشد؛ ولی اگر هدف این است، ممکن است حتی قربان کردن انسانها، ولو انسانهای بیگانه، در راه خوشبختی بقیه روا باشد. دیگران می‌گویند من باید آن کنم که کتاب مقدس یا دین یا خدا مقرر داشته یا پادشاه فرمان داده است، یا دست به کاری زنم که آرزو داشته‌ام یا نظام اخلاقی من (که بی‌چون و چرا به ارث برده‌ام یا کسب کرده‌ام) جایز شمرده است. در نظر کانت، اینگونه عقاید مانند کفرگویی است. نهایتاً فقط فرد انسانی در عالم ارزشمند است. چیزی ارزشمند است که آرمان یکی از انسانهاست، چیزی است که یکی از آدمیان — و کانت فوراً می‌افزاید آدمی در مقام موجودی متعقل — شخصاً عمل کردن به آن را به خود فرمان می‌دهد. یک انسان را در راه چه چیز ممکن است فدا کرد؟ تنها در راه آنچه از او برتر و ارزشمندتر است. اما هیچ چیز امکان ندارد از اصلی که یکی از انسانها به آن معتقد است ارزشمندتر باشد، زیرا ارزش هر چیز به این است که یا وسیله رسیدن به هدفی باشد (هدفی که کسی در مقام موجودی متعقل آن را برای خود آن بخواهد) یا وسیله عین هدف باشد.

درباره اهمیت تأکید بر عقلانیت، کانت بسیار سخن گفته است (هر چند لااقل برخی از کانت‌شناسان همیشه تردید داشته‌اند که مقصود او از عقلانیت دقیقاً چیست). او بر این تصور بود که عموماً نوعی رفتار و کردار وجود دارد که همه انسانهای متعقل ضرورتاً

خواهان آن‌اند. نمی‌خواهم در اینجا وارد این مسأله شوم که او درست گفته یا نادرست، زیرا از موضوع دور خواهیم شد. اما آنچه باید در نظریه او به خاطر سپرد این است که قول به اینکه چیزی ارزشمند است بدین معناست که بگوییم در نزد خویشان درونی ما که هیچ نیرویی از بیرون نباید آن را مورد تجاوز یا تباهی یا بردگی یا بهره‌کشی یا نابودی قرار دهد، آن چیز به منزله آرمان است. دفاع شورانگیز کانت از فرد در مقام فرد از اینجا سرچشمه می‌گیرد. به عقیده او نیز مانند روسو (هر چند بمراتب شدیدتر و صریحتر) تنها کار نهایتاً بد و ناحق، محروم ساختن یک انسان از اختیار گزینش است. بالاترین گناه، خوار و خفیف و سرشکسته کردن انسانی دیگر است، یا رفتار با او به طرزى که گویی منشأ ارزشها نیست، زیرا هر آنچه در عالم ارزشی دارد همان است که مردم لذاته آن را محترم می‌شمارند. فریب دادن کسی، به بردگی کشیدن او، استفاده ابزاری از انسانی دیگر به منظور رسیدن به هدف، اینها همه به معنای آن است که بگوییم هدفها و غایات او به قدر هدفهای خود ما عقلانی و مقدس نیستند، و این دروغ است، زیرا قول به اینکه چیزی ارزشمند است به منزله گفتن این است که آن چیز غایت هر انسان متعلقی است. از اینجا سرچشمه می‌گیرد آن نظریه پرشور که، به موجب آن، من باید به انسانهای دیگر — یعنی تنها موجوداتی در عالم که احترام مطلق آنها بر من واجب است — احترام بگذارم، زیرا آدمیان تنها موجوداتی‌اند که ارزشها را به وجود می‌آورند و به ثمر می‌رسانند، و از برکت فعالیتشان ارزش دارد به هر کار دیگری دست بزنیم و به زندگی ادامه دهیم و، در صورت لزوم، زندگی را فدا کنیم.

نتیجه دیگر اینکه اخلاق و قواعد اخلاقی را نمی‌توان مانند امور واقع کشف کرد. در سراسر قرن هجدهم — و نه تنها در آن قرن، بلکه تقریباً در تمام تاریخ فلسفه، به استثنای الاهیات یهودی و مسیحی —

اصرار بر این است که به مسائل اخلاقی نمی‌توان مانند مسائل مربوط به امور واقع پاسخ داد. پیشتر توضیح دادم که هیلوسیوس و همهٔ دوستان او همواره این پند را به گوش دیگران می‌خواندند. ولی این عقیده برای کانت کاملاً صادق نیست، و برای جانشینان او هرچه جلوتر برویم کمتر صدق می‌کند.

برای اینکه بدانم چه باید بکنم، لازم است به ندای درون گوش بدهم. در آن ندا فرمانها و احکامی به گوش می‌رسند و آرمانهایی موعظه می‌شوند که باید به آنها عمل کنم. اما فرمان و دستور و اندرز به اینکه چه باید بکنم و، به اصطلاح کانت، «امر مطلق»^{*}، غیر از گفتن این است که فلان وضع واقعاً چگونه هست. بی‌فایده است که در دنیای خارج به جست‌وجوی هدفهای اخلاقی برویم. هدف اخلاقی از قبیل اشیاء نیست و غیر از فلان وضع واقعی مانند رشد درخت یا واقعیتهای مثل عبور یولیوس قیصر از رود روبیکون است. هدف اخلاقی، دستور یا فرمان است، و فرمان نه راست است نه دروغ، چیزی نیست که با مشاهده بتوان به کشف آن موفق شد. فرمان ممکن است درست باشد یا غلط، عمیق باشد یا سطحی، مبتنی بر فضیلت و پرهیزکاری یا رذالت و بدکاری، قابل فهم یا غیرقابل فهم – ولی به هر حال در وصف هیچ چیز نیست. حکم می‌کند و امر می‌دهد و به حرکت وامی‌دارد.

این لحظه‌ای بسیار مهم در آگاهی اروپاییان است. دیده می‌شود که، برخلاف تصور بسیاری از فیلسوفان از افلاطون تا امروز، اخلاق مجموعه‌ای از امور واقع نیست. نمی‌توان با قوانینی ویژه برای پی بردن به امور واقع اخلاقی به کشف اخلاق نائل آمد. اخلاق چیزی است که به آن امر می‌شود و، بنابراین، قابل کشف نیست. اخلاق کشف

* categorical imperative

نمی‌شود، ابداع می‌شود؛ چیزی است که کسی آن را می‌سازد، نه اینکه به جست‌وجو برود و آن را پیدا کند. از این حیث، اخلاق شبیه آفرینش هنری است. البته کانت که از قواعد عینی و کلی و از کشف آنها با استفاده صحیح از عقل سخن می‌گوید، به چنان نتیجه شبه‌هنری نمی‌رسد، اما به آن نزدیک می‌شود. او به معیارهای کلی و عقلی و معتبر برای جمیع آدمیان اعتقاد دارد؛ اما مدعای او — آن زبان ندای درونی — احیاناً متوجه جایی دیگر است. هنگامی که به رمانتیکهای آلمانی در پایان قرن می‌رسیم، این امر واضحتر می‌شود. وقتی هنرمند اثری هنری می‌آفریند، به چه کار مشغول است؟ از تکانه‌ای درونی تبعیت می‌کند و به ابراز آنچه در درون اوست می‌پردازد. در پاسخ به خواستی درونی، چیزی می‌آفریند، آنچه را در درون دارد به بیرون می‌افکند و، از همه بالاتر، به شیوه‌ای خاص دست به عمل می‌زند و رفتار می‌کند و چیزی می‌سازد — نه اینکه بیاموزد یا کشف کند یا استنتاج کند یا محاسبه کند یا ببیند.

در مورد متفکران پیشین، ممکن بود گفت که به طریقی نظیر شیوه نیوتن که قوانین فیزیک را کشف کرد، آنان نیز صدق بعضی امور را کشف می‌کردند (مانند اینکه خوشبختی هدف حقیقی آدمی است یا هدفی شایسته انسان نیست، یا اینکه حیات دارای خصلت مادی یا روحی است، یا هر چیز دیگر). ولی وقتی هنرمند اثری هنری می‌آفریند، آیا چیزی را کشف می‌کند؟ آواز پیش از آنکه خوانده شود، کجا بود؟ پیش از آنکه ساخته شود، کجا بود؟ آواز با خواندن یا ساختن آن به وجود می‌آید. تابلو پیش از آنکه نقاشی شود، کجا بود؟ بویژه در مورد نقاشی انتزاعی — مانند موسیقی که انتزاعی است — تصویر ذهنی هنرمند از آنچه می‌خواست بیافریند، پیش از آفریدن آن کجا بود؟ عمل هنرمند نوعی فعالیت پیوسته است، کاری است که او می‌کند، و در حقانیت آن همین بس که در تبعیت از تکانه‌ای درونی

انجام می‌گیرد. تبعیت از تکانه درونی به معنای تحقق بخشیدن به آرمان است، یعنی آنچه هنرمند برای آن زندگی می‌کند، خود را وقف آن می‌کند و این کار را رسالت خود می‌داند.

مهم است به یاد بیاوریم که کانت گرچه چنین استنتاجی نکرد، اما پایه این اعتقاد را درباره اخلاق گذاشت. این اعتقاد دارای دو مؤلفه محوری است. نخست اینکه اخلاق نوعی فعالیت است. اصحاب دایره المعارف فرانسه و شخصیت‌های بزرگ روشنگری در آلمان بر این عقیده بودند که در اینگونه امور، نخست حقیقت را کشف می‌کنیم و سپس معرفتی را که به دست آورده‌ایم به نحو مؤثر به کار می‌بندیم. اما بر طبق عقیده جدید، اخلاق ذاتاً نوعی فعالیت است، نه اینکه نخست نظریه باشد و سپس عمل. مؤلفه دوم دایر بر این است که مقصود از خودآیینی* انسان چیزی بجز این نیست. مقصود از خودآیینی یا استقلال انسان این است که شما دستخوش نیرویی نیستید که نتوانید آن را مهار کنید. پیشتر کلامی از روسو نقل کردم که می‌گفت: «آنچه ما را به خشم می‌آورد فقط سوءنیت و بدخواهی است، نه ذات چیزها.» ولی کسانی که به آنان اشاره کردیم از قدرت امور حتی بیش از قدرت اشخاص می‌ترسیدند. مراد از دیگرآیینی** که ضد خودآیینی است این است که من مستقل نیستم. مستقل نیستم، زیرا مغلوب انفعالات و احساساتم، مغلوب شوقها و ترسها و امیدهایی‌ام که مرا مجبور به کارهایی می‌کنند که ممکن است به معنایی عمیقتر نخواسته باشم بکنم و بعد پشیمان شوم و توبه کنم و بگویم اگر حالم بهتر بود و اگر واقعاً خودم بودم، چنین کاری نمی‌کردم. دیگرآیینی بدین معناست که شما به نحوی از انحاء تابع و بنده عواملی هستید که مهار آنها به دست شما نیست. خودآیینی ضد آن است. معنای خودآیینی این است که به این

* autonomy

** heteronomy

شیوه عمل می‌کنید زیرا چنین اراده می‌کنید — به بیان دیگر، شما فعالید، منفعل نیستید.

این «شما»یی که می‌گوییم عمل می‌کند و فعال است البته بدن شما نیست که دستخوش همه‌گونه آفات جسمی و تابع همه‌گونه قوانین فیزیکی است؛ چیزی است که در قلمروی آزاد حرکت می‌کند. غرض از خودآیینی، وارheidن از هر حوزه‌ای است که نیروهای خصمانه یا کور، یا نیروهایی که به‌هرحال خود من مسؤولشان نیستیم، مانند قوانین فیزیکی یا هوا و هوس حاکمان جبار، در آن عمل می‌کنند. خودآیینی یا آزادی راستین عبارت از این است که من دستوری به خود بدهم و از آن اطاعت کنم، زیرا آنچه به آن عمل می‌کنم همان است که اراده می‌کنم. آزادی به معنای اطاعت از فرمانهای خویش است. این مفهومی است که روسو و کانت از آزادی اخلاقی در نظر دارند. هر انسانی بدین‌گونه منشأ ارزش است و، بنابراین، باید دیگر انسانها به او احترام بگذارند. از این‌رو، دستکاری و تغییر و تبدیل انسانها، و هر کاری با آنان به نام اصول عینی (یعنی خارج از اراده آدمی و دارای اعتبار مستقل از آن) و به‌طرزی که هیلوسوس به دستاویز خوشبختی خواهان آن بود، ممنوع است. و باز از این‌رو، تنها چیزی که به حساب می‌آید، انگیزه است. اجرای هر برنامه‌ای از مسؤولیت من خارج است، زیرا قوانین فیزیکی در آن دخالت دارند. نمی‌توان مرا مسؤول کاری دانست که مهار آن به دست من نیست. «بایستن» مستلزم «توانستن» است — اگر کاری بیرون از توان شما باشد، نمی‌توان به شما گفت که باید آن را انجام دهید. بنابراین، اگر تکلیفهایی بر عهده من باشند، اگر اخلاق وجود داشته باشد، اگر هدفها یا غایاتی وجود داشته باشند، اگر چیزهایی باشند که من باید انجام دهم و چیزهایی دیگر که باید از آنها پرهیز کنم، اینها همه باید در قلمروی کاملاً مصون از مداخله از خارج باشند. به این جهت،

جست و جوی خوشبختی ممکن نیست از تکالیف من باشد، زیرا عنان خوشبختی به دست من نیست. تکلیف من فقط به چیزی تعلق می گیرد که کلاً به اختیار من باشد - یعنی کوشش در راه آن، نه رسیدن به آن. من فقط در استوارنگه داشتن خویشتن درونی خود آزادم.

از این عقیده بعضی پیامدهای دارای آثار سیاسی مهم نتیجه شد. نخستین اثر بلافصل آن، نوعی طریقت مبنی بر استغراق در درون و استغنا از شرایع و قواعد مرسوم اخلاقی بود. اگر تنها وظیفه انسان صیانت معنوی از خویشتن است، اگر یگانه چیزی که به حساب می آید انگیزه است، اگر آدمی فقط مسؤول درستی و استواری خویش است و باید مراقبت کند که درستکار و راستگو باشد و کسی را فریب ندهد، پس هر آنچه در دنیای خارج می گذرد - یعنی قلمرو سیاسی و اقتصادی و حوزه اجسام مادی معروض تراحم با عوامل بیرونی، خواه فیزیکی و خواه غیر آن - اینها همه لزوماً بیرون از قلمرو اخلاق به معنای درست قرار می گیرند. فیثته در نخستین مراحل دقیقاً چنین فکر می کرد*.

فیثته بر این اعتقاد بود که فرد باید مطلقاً آزاد باشد. او می گوید: «من تماماً مخلوق خودم هستم»^۶؛ و باز در جای دیگر: «من این قانون را قبول ندارم که آنچه را طبیعت عرضه می کند بپذیرم زیرا باید بپذیرم؛ من اراده می کنم که آن را باور داشته باشم»^۷. به عقیده او، امر حائز اهمیت das Gegebene (آنچه داده می شود) نیست؛ آنچه اهمیت دارد das Aufgegebene است (یعنی آنچه بر عهده من گذاشته می شود، آنچه تکلیف من است، آنچه بر من مقرر می گردد، آنچه بخشی از رسالت من است). فیثته اعلام می کند که این قانون، نه از

* البته بعد بتدریج فکری دیگر برای او حاصل شد، بدین معنا که آدمی موجودی منفرد و مجزا نیست، و چون ساخته جامعه است چنین است که هست. شاید در اینجا فیلسوف آلمانی هردر که بعد درباره او بیشتر خواهم گفت، تأثیری بزرگ در او گذاشته باشد. (یادداشت برلین)

قلمرو امور واقع و آنچه هست، بلکه از خویشتن ما به دست می‌آید، یعنی خویشتن ناب و اصیلی که، به گفته او، چیزها را مطابق اندیشه و هدفهای من در دنیای خارج خلق می‌کند و به آنها شکل می‌بخشد، زیرا تنها در این صورت من بر آنها سیادت و استیلا می‌یابم و دنیای خارج ناگزیر به خدمت من درمی‌آید.^۸ این تصور رمانتیک که هیچ چیز در دنیا از استواری و ایثار و از خودگذشتگی مهمتر نیست، از اینجا سرچشمه می‌گیرد.

این فکر آنقدر مهم است که باید اندکی بیشتر به آن بپردازم. در همه روزگاران گذشته — دست‌کم از افلاطون به بعد — کسی که ستایش می‌شد و دیگران به چشم بزرگی در او می‌نگریستند، شخص حکیم یا فرزانه بود. حکیم کسی بود که می‌دانست چگونه زندگی کند. بعضی تصور می‌کردند که حکیم در اتصال با خداوند است، و خدا به او می‌گوید که چه باید بکند و حقیقت چیست. بعضی دیگر می‌پنداشتند که حکیم کسی است در آزمایشگاه، مانند پاراسلسوس یا دکتر فاوستوس، یا کسی که به وسایلی غیر از پژوهشهای تجربی و به برکت نوعی دریافت شهودی و درون‌بینی ویژه به کشف امور خارق‌العاده موفق می‌شود. اخلاق نیز مانند دیگر انواع معرفت عبارت از کشف برخی حقایق شمرده می‌شد، و مهمترین هدف این بود که شخص در موقعیتی قرار بگیرد که به آن حقایق معرفت حاصل کند. اگر حقایق را شخصاً درک نمی‌کردید، می‌بایست به متخصص رجوع کنید، و متخصص ستایش می‌شد. کسی بزرگ دانسته می‌شد و الگو بود که یا پیامبر باشد یا پیشگو و نهان‌بین یا فیلسوف، زیرا او تنها شخصی بود که می‌دانست چه کند و عالم چگونه است. شیمیدان ممکن بود روزی فلزات کم‌بها را تبدیل به طلا کند و به کشف اکسیر حیات موفق شود. صاحب‌نظر در علم سیاست می‌دانست چگونه باید حکومت کرد، زیرا به طبع بشر و سرشت جامعه از حیث روانشناسی و طبیعت‌شناسی

آگاه بود و آنقدر به مزاج عمومی دهر شناخت داشت که بداند دانش خویش را چگونه با آن تطبیق دهد. آن کس ستوده بود و دانا بود و بزرگ دانسته می شد که می توانست پاسخهای درست را کشف کند.

مواردی پیش می آید که در پرتو معرفتی که اندوخته اید، نه تنها باید برای هدفهایی که دارید زندگی کنید، بلکه لازم است در راه آنها از جان خود بگذرید. شهیدان مسیحی در راه حقیقت مردند. از مرگ استقبال کردند زیرا می خواستند با سرمشقی که باقی می گذارند به آن حقایق، به آن معرفت، به آن فرزاندگی و حکمتی شهادت دهند که خودشان و کسان مورد اعتمادشان از آن بهره می بردند. اما صرف عمل جانفشانی، صرف عمل مردن در راه اعتقاد، صرف عمل فداکردن خود به پای آرمانی درونی به این دلیل که آرمانی از آن شماسست و نه متعلق به هیچ کس دیگر — تا آن زمان ستایش نمی شد. اگر شخصی متدین به دینی غیر از دین شما دلاوری به خرج می داد و در راه ایمانی که داشت کشته می شد، بر نعش او آب دهان نمی انداختید و او را تمسخر نمی کردید. شجاعت و عزم او را می ستودید، فکر می کردید هزار افسوس که مردی چنین دلیر و شاید پاک سرشت می بایست در راه اینگونه اعتقادات باطل بمیرد. اما، به هر حال، او را به دلیل ایثارش در راه معتقدات باطل نمی ستودید.

وقتی به اوایل قرن نوزدهم می رسیدیم، اینها همه دگرگون می شود. می بینیم آنچه ستایش می شود، نفس ایده آلیسم است. ولی غرض از ایده آلیسم چیست؟ ایده آلیست کسی است که برای اینکه در خدمت ایده آل یا آرمانش باشد و بتواند آنچه را خویشتن درونی اش فرمان می دهد به وجود آورد، از هر آنچه نزد طبایع پایتتر جذاب است — مانند ثروت و قدرت و موفقیت و محبوبیت — روی می گرداند. چنین کسی قهرمان ایده آل نهضت رمانتیسزم در آلمان، و مریدان آن کارلایل و میشله در جوانی و رادیکالهای روسی است. از میان هنرمندان

بزرگ، کسی که در مخیله اروپاییان تأثیر عمیق گذاشت بتهوون بود. بتهوون در عالم خیال، مردی تنگدست و ژولیده و قدرشناسخته و تندخو و زشت‌رو مجسم می‌شد که در اتاقکی زیرشیروانی زندگی می‌کرد؛ مردی که به دنیا پشت پا زده بود و ثروت دنیا را نمی‌خواست و گرچه پادشاهایی عرضه می‌شد، همه را رد می‌کرد. رد می‌کرد تا به غنای درونی خویش بیفزاید و در خدمت رؤیایی باشد که در سر می‌پرورانید و آنچه را در ضمیرش آمرانه در فغان و غوغا بود ابراز نماید. زشت‌ترین کار، «خود فروختن» و خیانت به آرمان دانسته می‌شد. چنین کاری پست و نفرت‌انگیز بود، زیرا تصور می‌رفت آنچه (بر وفق خط فکری کانت) به زندگی ارزش زیستن می‌دهد و ارزشها همه از آن سرچشمه می‌گیرند و میان خوب و بد فرق می‌گذارد و حقانیت کردار را به اثبات می‌رساند، همین دید یا رؤیای درونی است. این نگرش در اوایل قرن نوزدهم به اوج می‌رسد، و نکته مهمی که دربر دارد این است که دیگر مسأله اینکه آیا آنچه مردم در پی آن‌اند راست است یا دروغ، بی‌ربط و بی‌معنا دانسته می‌شود.* آن‌کس ستوده و ممدوح است که خود را به دیوارهای زندگی می‌کوبد و با کمترین احتمال کامیابی و بی‌آنکه از خود بپرسد فرجام کارش پیروزی خواهد بود یا مرگ، به جنگ می‌رود، و این راه را برمی‌گزیند زیرا نمی‌تواند بجز این عمل کند. تصویر ذهنی پسندیده، تصویر مارتین لوتر است که استوار می‌ایستد و از جای نمی‌جنبد، زیرا در خدمت آرمان یا ایده‌آل درونی خویش است. این یعنی استواری و راستی و درستی و از خودگذشتگی و استکمال نفس و خودفرمانی؛ این یعنی هنرمندی و قهرمانی و فرزانیگی — و حتی کسی که بتوان گفت انسان خوبی است.

* کانت دربارهٔ عقل سخن می‌گفت و بعضی معیارها برای تعیین فرق فرمانهای اخلاقی راست و دروغ به دست می‌داد. ولی هنگامی که به قرن نوزدهم می‌رسیم، چنین چیزی دیگر کار نیست. (یادداشت برلین)

چنین چیزی کاملاً بدیع و نوپدید است. موتسارت و هایدن فوق‌العاده شگفت‌زده می‌شدند اگر می‌دیدند آنچه در آنان ارزشمند دانسته می‌شود، تکانه‌ای معنوی و درونی است. آنان هنرمندانی بودند که آثار موسیقی زیبا به وجود می‌آوردند، و این آثار را هنرپروران به دلیل زیبایی سفارش می‌دادند و شنوندگان می‌ستودند. موتسارت و هایدن صنعتگرانی بودند که چیزهایی می‌ساختند؛ فراهم‌کننده بودند، نه کاهن و پیامبر. بعضی میز و صندلی فراهم می‌آوردند، و بعضی سمفونی؛ اگر سمفونی، سمفونی خوب یا، از آن بالاتر، کاری نبوغ‌آمیز باشد، سازنده آن ستایش می‌شود یا باید بشود.

اما هنگامی که به قرن نوزدهم می‌رسیم، می‌بینیم هنرمند در جایگاه قهرمانان ایستاده و ایستادگی و درافتادن، محور زندگی او شده است. با ثروتمندان و قدرتمندان و بدنهادان و بی‌فرهنگان و، در صورت لزوم، حتی روشنفکران کوتاه‌نظر خسیس طبع عیب‌جو — یعنی همه کسانی که روسو نخستین صاعقه را بر سر آنان فرود آورد و کارلایل و نیچه و دی. ایچ. لارنس از پی او به راه افتادند — با جملگی آنان باید درافتید. باید با این کسان درافتید و در برابرشان بایستید تا بتوانید عرض‌اندام کنید، حرفتان را بزنید، مستقل باشید، و امور و اوضاع و احوالی به غیر از آنچه از عمق خویشتن درونی خود پدید می‌آوردید شما را به اسارت نکشند و هدفتان را تعیین نکنند و شما را مقید نسازند.

تا جایی که این امر به هنرمندان محدود باشد، آرمانی والا است که هیچ‌کس امروز در محضر عام منکر آن نمی‌شود. در واقع، وجدان اخلاقی امروز را همین تصورات رمانتیک شکل داده‌اند که بر مبنای آنها، آرمانگرایان و افراد پاک و استوار را می‌ستاییم، خواه با آرمانهایشان موافق باشیم یا مخالف، و خواه گاهی حتی آنان را نادان و ابله بدانیم، مانند قرن هجدهم و قرنهای پیشین که چنین کسان

به هیچ وجه مورد ستایش نبودند و مردمانی شیرین و دوست داشتنی ولی احمق به شمار می آمدند. ولی قضیه جنبه بدخیمی نیز دارد. اخلاق به چیزی مبدل می شود که باید ابداع کرد، نه اینکه در پیدا کردن آن کوشید. اخلاق مجموعه ای از گزاره های متناظر با واقعیات کشف شده در طبیعت نیست. اساساً طبیعت ربطی به آن ندارد؛ طبیعت از نظر کانت و فیشته صرفاً مجموعه ای از مواد بیجان است که اراده خود را بر آن بار می کنید^{*}. در اینجا دیگر از تصور اقتباس از طبیعت، پیروی از طبیعت (*naturam sequi*)، شباهت به طبیعت، بسیار فاصله گرفته ایم. بعکس، اکنون به طبیعت شکل می دهیم، طبیعت را دگرگون می کنیم؛ طبیعت چالشی در برابر ماست، طبیعت چیزی بجز ماده خام نیست. ولی اگر چنین باشد، اگر اخلاق صرفاً فرافکنی شخصیت خود باشد، شاید فعالیت سیاسی نیز نوعی فرافکنی است. شخصیت ناپلئون بر سراسر اروپا سایه می افکند، و همان گونه که هنرمند به مواد کار خویش و موسیقیدان به صداها و نقاش به رنگها شکل می دهد، ناپلئون نیز به انسانها در فرانسه و آلمان و روسیه شکل می بخشد – ناپلئون عالیترین جلوه اخلاق است^{*}، زیرا شخصیت خویش را تجلی می دهد، عرض اندام می کند و در خدمت آرمان درونی خویش است که او را همواره به پیش می راند.

در این نقطه ناگهان جهشی عظیم در اندیشه فیشته روی می دهد – از فرد مجزا و منفرد به گروه به عنوان فاعل یا شناسنده یا خویشتن حقیقی. چنین چیزی چگونه به وقوع می پیوندد؟

من آزادم تنها به این شرط که در کارهایی که می کنم کسی نتواند مانع من شود، و تنها به این شرط اقدام به آن کارها می کنم که خویشتن درونی من فعال باشد و از سوی هیچ چیز به آن تجاوز نشود^۱.

^{*} البته نه از نظر فیشته که ناپلئون راهنرمندی دروغین و بیگانه با ارزشهای معنوی می دانست و از او متنفر بود. (یادداشت برلین)

خویشتن همان روح است، اما روحی مجزا و منفرد نیست؛ و فیثته از اینجا در راهی گام می‌گذارد که به نتایجی عجیب می‌رسد و کم‌کم به سوی این تصور می‌رود که غرض از خویشتن، هر فرد آدمی نیست؛ خویشتن با جامعه مرتبط است، و خویشتن انسان نه تنها محصول تاریخ و سنتهاست، بلکه، به قول برک، با انبوهی از حلقه‌های اتصال ناگسستنی روحی یا معنوی به انسانهای دیگر می‌پیوندد، و بخشی از الگویی عمومی است. صدق این امر تا بدانجاست که گمراه‌کننده است اگر بگوییم خویشتن هرکس موجودی فردی است که در فلان سال متولد شده، زندگی خاصی در فلان محیط فیزیکی داشته و در فلان محل و فلان تاریخ مرده است. فیثته از اینجا به سوی مفهومی کلامی از خویشتن می‌رود، و می‌گوید که خویشتن راستین و آزاد، خویشتنی معروض تجربه نیست که به لباس بدن ملبس شده و زمان و مکانی داشته باشد^{*}، بلکه خویشتن مشترک همه بدن‌ها یا جسم‌هاست، گونه‌ای آبرخویشتن است، خویشتنی بزرگتر و ایزدی است که فیثته رفته‌رفته آن را گاهی به معنای طبیعت، گاهی به معنای خدا، گاهی به معنای تاریخ و گاهی به معنای یک ملت معرفی می‌کند.*

فیثته از این تصور شروع می‌کند که فرد در خدمت آرمان درونی خاصی بیرون از دسترس طبیعت یا حاکمان جبار است، و سپس بتدریج به این فکر می‌رسد که فرد بتنهایی و بدون جامعه هیچ است، و انسان بدون گروه هیچ است، و اساساً نمی‌توان گفت که وجود دارد. به

* فرایند بینش مابعدالطبیعی خاصی وجود دارد که در هر نسل تنها در دسترس عده‌ای برگزیده و انگشت‌شمار — بویژه خود فیثته — است و ایشان برای پی‌بردن به تکلیف انسان از آن استفاده می‌کنند. خویشتنی آزاد درون من، خویشتنی که هیچ حاکم جباری را بدان دسترس نیست و مطلقاً آزاد است، از آن بینش خاص فعال بهره می‌برد. در نظر فیثته، پیمودن آن فرایند مانند عمل به روش عارفان و نهان‌بینان و پیامبران قدیم است که احساس می‌کردند در حضور چیزی بزرگتر از خودشان و بزرگتر از خویشتن فیزیکی خود — در حضور قدرتی بی‌انها — یعنی خدا، طبیعت، خویشتن واقعی — قرار دارند. (یادداشت برلین)

گمان فیشته در ابتدا، فرد وجود ندارد و باید ناپدید شود. فقط گروه — Gattung — وجود و واقعیت دارد.^{۱۲}

قضیه ساده شروع می شود. هر فرد آدمی باید بکوشد تا دین خود را به جامعه ادا کند. باید در میان آدمیان جای بگیرد، باید تلاش کند که بقیه افراد بشر را که آن همه به او خدمت کرده اند، از جهتی پیش ببرد. به گفته فیشته: «انسان فقط در میان انسانهای دیگر انسان می شود».^{۱۳} و باز: «سرنوشت آدمی زیستن در جامعه است؛ او باید چنین کند؛ اگر در تنهایی و انزوا به سر برد، کاملاً انسان نیست و با سرشت خود در تضاد است».^{۱۴}

فیشته بتدریج به این عقیده رسید. ولی بعد بمراتب جلوتر رفت. در فلسفه تکامل یافته فیشته، خویشتن واقعی نه شماست، نه من، نه هیچ فرد خاص، و نه حتی هیچ گروه خاصی از افراد. خویشتن واقعی قدر مشترک جمیع انسانهاست؛ تشخیص و تجسم مبدائی است که، مانند خدا در آیین های همه خدایی، از طریق نقطه های متناهی، از طریق من، از طریق شما، از طریق دیگران جلوه می کند و به ظهور می رسد. تجسد آن در زمین، جامعه حقیقی است برطبق این تصور که آن جامعه مجموعه ای از افرادی است که مانند شعله هایی کوچک که همه از آتشی بزرگ برخیزند، با پیوندی مابعدالطبیعی به یکدیگر پیوستگی یافته اند. هر شعله کوچک در جریان آگاهی از نظمهای اخلاقی (که شعله ور از درون، حرکت ایجاد می کنند) و آگاهی از خویشتن درونی خود، به سوی آتش بزرگ مرکزی می گراید.^{۱۵} این نظریه، آموزه ای کلامی است، و فیشته نیز مانند هگل به این معنای خاص متأله بود، و فرض اینکه آن دو متفکران سکولار یا اینجهانی بودند به هیچ وجه سودمند نیست. هر دو عمیقاً از سنت مسیحی متأثر بودند و ممکن است به چشم بعضی حتی مرتد به نظر برسند؛ ولی به هر حال متأله بودند، و بمراتب متأله تر از آنچه امروز فیلسوف شمرده می شود.

فیشته بدین سان رفته رفته از مفهوم گروه به این تصور می رسد که شخص حقیقی یا فرد راستین که عرض اندام او به معنای پیشروی اخلاق در گذرگاه تاریخ — یا بارکردن احکام سرپیچی ناپذیر اخلاقی بر طبیعت رام و انعطاف پذیر — است، حتی خود آگاه ترین انسانها نیز نیست، بلکه جمع، یعنی نژاد یا ملت یا نوع بشر، است.^{۱۶} این، جوهر و چکیده سخنرانیهای مشهور فیشته خطاب به ملت آلمان است که در ۱۸۰۷-۸ در برلین و هنگامی ایراد شد که شهر در اشغال ناپلئون بود، و فیشته به آلمانیها می گفت به پا خیزید و بایستید. اکنون برای اینکه نشان دهم منظور او چه بود و چقدر در آن راه پیش رفته بود، قطعه ای از آن خطابه ها را نقل می کنم. موضوع سخن فیشته در اینجا خوی و منش آلمانی است، و می گوید خوی و منش در جهان بر دو گونه است:

یا به مبدائی اصیل در آدمی — یعنی به آزادی، به کمال پذیری و به پیشرفت بی پایان نوع بشر — اعتقاد دارید^{۱۷}، یا به هیچ یک از اینها معتقد نیستید. ممکن است حتی احساس یا درکی شهودی از عکس آن داشته باشید. همه کسانی که در درون خویش جنبش آفریننده زندگی را احساس می کنند، یا به فرض که از آن موهبت محروم باشند لا اقل پوچی و بیهودگی را طرد می کنند و منتظر لحظه ای می مانند که سیل خروشان حیات اصیل به آنان برسد، یا حتی به فرض که هنوز به این نقطه نرسیده باشند به هر حال احساسی محو و گنگ از آزادی در آینده دارند، کسانی که نسبت به این امر احساس عشق می کنند نه نفرت و ترس — اینان همه بخشی از بشریت آغازین اند و به عنوان یک قوم، قوم آغازین اند، و، خلاصه کلام، قوم به معنای اخص کلمه اند. مراد من، قوم آلمانی است. از سوی دیگر، همه کسانی که رضا داده اند به اینکه فقط نمایندۀ محصولاتی فرعی و تبعی و دست دوم باشند و چنین

تصوری از خود دارند، مآلاً به وضع یادشده نیز می‌رسند و تاوان عقیده خویش را خواهند پرداخت. این کسان را باید ضمیمه یا الحاقیه‌ای به زندگی دانست. آنان از چشمه‌سارهایی که بیشتر جریان داشتند و هنوز هم در پیرامونشان در جریان‌اند، بهره‌ای نمی‌برند و طنینی هستند از صدای خاموشی که از برخورد با سنگ برمی‌خیزد. ایشان به عنوان یک قوم، بیگانگان و اجنبیانی بیش نیستند و از قوم آغازین حذف می‌شوند. ملتی که تا امروز صفت آلمانی (یا به عبارت ساده‌تر، نام قوم) بر او اطلاق می‌شود هیچ‌گاه از ارائه شواهد فعالیت آفریننده و بدیع خود در زمینه‌های گوناگون باز نایستاده است. اکنون سرانجام ساعتی فرا رسیده است که فلسفه، سراسر آکنده از خودآگاهی، آینه‌ای در برابر این ملت بگیرد تا ملت با ادراکی روشن خود را بشناسد و در همان حال به رسالتی که تاکنون نوعی پیش‌آگاهی مبهم از آن داشته و طبیعت برعهده او گذاشته است بوضوح وقوف یابد. امروز ندایی تردیدناپذیر به آن خطاب شده که آزادانه و آرام و آشکار بر وفق تصوراتی که از خود کسب کرده است به کمال برسد و تکلیفی را که برعهده آن نهاده شده به انجام برساند.

همه معتقدان به چنین امری به این قوم خواهند پیوست که رسالت آن آفرینندگی است. هرکسی که، بعکس، به هستی متوقف یا به پسرفت یا به چرخه‌های تاریخ معتقد باشد، یا طبیعت بیجان را سکandar جهان بداند، صرف‌نظر از زادبوم و کشور و زبانش، آلمانی نیست و با ما بیگانه است و باید امیدوار بود که رابطه‌اش با قوم ما یکسره قطع شود.

سپس آن سرود بزرگ ستایش و پیروزی، آن فریاد بلند شووینستی و ناسیونالیستی، آغاز می‌شود. خودمختاری و اراده فردی مبدل

می‌شود به فعلیت بخشیدن به قوای جمعی، و ملت به تجسم اراده واحد در تعقیب حقیقت اخلاقی. ولی این پیشروی جمعی جهت و هدفی نخواهد داشت اگر ملت رهبری نشود و رهبری شبه‌ایزدی و فرمانروایی خودکامه و آمر به تنویر فکر و ذهن ملت قیام نکند. به نوشته فیثنه: «ما به رهبر نیازمندیم؛ ما به کسی محتاجیم که ما را در قالبی شکل دهد.» و او ناگهان فریاد برمی‌دارد که: «بدین‌جا، به این‌سو! Zwingherr zur Deutschheit [کسی که ما را امر به ژرمانیسم خواهد داد]. البته ما امیدواریم که کسی که چنین خدمتی خواهد کرد پادشاه ما باشد؛ اما او هرکس که باشد، باید در انتظار او به سر ببریم تا بیاید و ما را به قالب بریزد، تا بیاید و ما را بسازد».^{۱۸}

خلاصه، دوباره برگشته‌ایم به جای اول. از تصور شخص خودآیین و خودمختار شروع کردیم که نگران است کسی به حریم او تجاوز نکند و خواهان آزادی مطلق در زندگی است و می‌خواهد فقط تابع آگاهی درونی و وجدان خویش باشد. اما اکنون می‌گوییم زندگی هنر است، زندگی به قالب ریختن است، زندگی آفریدن و خودآفرینی از راه فرایندی «آرگانیک» است.^{۱۹} موجودات والا و پست هر دو وجود دارند، همان‌گونه که در درون من نیز طبعی والا و طبعی پست وجود دارد، و می‌توانم در لحظه بحران به قله‌های بلند برسم و انفعالات و تمنیات خویش را خرد کنم و به نام اصلی که مرا به علو و رفعت می‌رساند دست به کارهای قهرمانی و ایثارگرانه بزنم. اگر من بتوانم دنائت و پستی را در خود سرکوب کنم، پس رهبر یا نژاد نیز قادر به سرکوب عناصر پست و دنی است، به همان‌سان که جسم گناهکار را روح منکوب می‌کند.

در اینجا سرانجام می‌رسیم به آن قیاس سرنوشت‌ساز میان فرد و ملت، آن استعاره آرگانیک [یا تشبیه به موجود زنده و انداموار] که اکنون از دایره مجاز در حوزه الاهیات بیرون می‌آید و به دست پرک و

روسو به قلمرو اینجهانی یا سکولار برده می‌شود و در فیشه بسیار قوی است. فیشه تقابل برقرار می‌کند بین موجود ترکیبی که آمیزه‌ای مصنوعی است، و موجود یکپارچه و تمام، یعنی ملت، که زنده و یگانه است، و اصل یا مبدأ عالتر — اصل عالتری که ممکن است به شکل ملتی بزرگ و حتی تاریخ دربیاید — در آن غلبه دارد.^{۲۰} بزرگترین مأمور چنین نیروی قاهری، فرمانروایی کشورگشا یا رهبری الهی است که وظیفه دارد همان‌گونه که هنرمند نوازنده ساز خود را به نغمه درمی‌آورد، و به همان‌سان که نقاش و مجسمه‌ساز به مواد و مصالح شکل می‌دهند و آهنگساز نقشمایه‌هایی از نواها می‌آفریند، او نیز زخمه بر تار و پود ملت خویش بزند و آن را به قالب موجودی یکپارچه و زنده بریزد.

ولی آزادی، آزادی فردی، وجدان فردی، بد و خوب — خواه ثمره کشف و خواه حاصل ابداع — اینها در این میان چه شدند؟ آن آزادی فردی که پیشتر درباره آن سخن گفتیم و نویسندگان انگلیسی و فرانسوی از آن دفاع می‌کردند، آزادی همه‌کس که لاقفل در حدودی مجاز باشد هرگونه که بخواهد زندگی کند، و هرطور که بخواهد وقت را به هدر بدهد، و به شیوه خودش رو به تباهی بگذارد، و هرچه خواهان آن است بکند زیرا آزادی ارزشی اینچنین مقدس است — اینها کجا رفتند؟ آزادی فردی در نزد کانت ارزشی مقدس است، ولی در نظر فیشه‌گزینه‌ای است که عاملی آبرشخصی مخیر به گزینش آن است. این عامل مرا برمی‌گزیند، من آن را انتخاب نمی‌کنم. تسلیم و رضا یکی از امتیازات و تکالیف است، نوعی پرواز، گونه‌ای فرارفتن از خویش و وصول به سطحی عالتر است. آزادی، و عموماً اخلاق، ترک نفس در برابر چیزی فوق خویشتن — در برابر پویایی کیهان — است. بدین ترتیب، بازمی‌گردیم به این عقیده که آزادی یعنی تسلیم. فیشه شخصاً اساس تفکر خویش را نوعی نیروی اراده استعلایی

و ایده‌آلیستی قرار داده بود که چندان رابطه‌ای با زندگی خاکی انسانها نداشت، و سپس در اواخر عمر مشاهده کرد که ممکن است زندگی خاکی را بر وفق آن خواسته‌های استعلایی به قالب ریخت و شکل داد. اما پیروانش اراده را به حوزه امور دنیوی و روزمره انتقال دادند. به جای عقل بر اراده تأکید گذاشتند، و این جابجایی تصویری به وجود آورد که آزادی غیر از عدم مداخله و مزاحمت است که امکان دهد هرکس به میل خود دست به انتخاب بزند. این تصور ایجاد شد که آزادی به معنای ابراز مکنونات درونی و تحمیل خویش بر وسیله کار و برداشتن موانع از سر راه خویش است. زدودن موانع تنها با چیره شدن بر آنها امکان‌پذیر است: در ریاضیات با فهم مسائل، در زندگی مادی با تصاحب، و در سیاست با کشورگشایی. این تصور چکیده اندیشه‌هایی است از این قبیله که ملت آزاد یعنی ملت پیروزمند، آزادی یعنی قدرت، و کشورگشایی با آزادی یکی است.

برای اینکه نشان دهم این تصورات به چه نتایجی منجر می‌شود، قطعه‌ای از نوشته‌های شاعر آلمانی، هاینریش هاینه، نقل می‌کنم که در آن زمان در پاریس زندگی می‌کرد. او این جمله‌ها را در ۱۸۳۴ بدین منظور نوشت تا به فرانسویان هشدار دهد که قدرت اندیشه را دست‌کم نگیرند:

اندیشه می‌کوشد مبدل به کردار گردد، و کلمه می‌خواهد جسم شود، و اکنون بیا و ببین که آدمی... کافی است فقط فکر خود را بیان کند تا جهان خودبخود شکل بگیرد... [زیرا] جهان جلوه برونی کلمه است و بس.

بهوش باشید ای مردان گردن‌فراز عمل که هیچ نیستید مگر ابزارهایی ناخودآگاه در دست مردان اندیشه که برنامه‌های عمل شما را پیشاپیش در سکون و خاموشی محقر خویش رقم زده‌اند.

ماکسی میلین روبسپیر چیزی بجز دست ژان ژاک روسو نبود، همان دست خون‌آلودی که تنی را که روح آن آفریده روسو بود از زهدان زمان بیرون کشید... نقد عقل محض کانت... شمشیری بود که سر «دئیس»^{*} را از تن جدا کرد...^{۲۱}

فیلسوف آمریکایی، جوسایا زُیس، اندیشه فیشته را بسیار خوب به زبان خود بیان کرده است: «جهان شعری است که... ما در زندگی درونی، آن را به خواب دیده‌ایم»^{۲۲}. بنابراین، اگر به لحاظ معنوی و روحی با یکدیگر متفاوت باشیم، جهان هر یک از ما با جهان دیگری به معنای حقیقی متفاوت است. آهنگساز و بانکدار و دزد هر یک به معنای حقیقی دنیای خود را می‌آفریند. اعم از اینکه هاینه چنین اندیشه‌ای در سر داشت یا نه، از فکر اینگونه نگرش برآستی به خود می‌لرزید و در عالم خیال این سرنوشت محتوم را به چشم می‌دید: «کانتی‌هایی ظهور خواهند کرد که در دنیای پدیدارهای محض هیچ چیزی را مقدس نمی‌دانند و با شمشیر و تبر، بیرحمانه به جان شالوده‌های حیات اروپا خواهند افتاد و آخرین ریشه‌های گذشته را برخواهند کند. فیشته‌ای‌های مسلحی خواهند آمد که بر اراده‌های متحجر و متعصبشان نه ترس کارگر می‌افتد نه منافع شخصی»^{۲۳}. این افراد، این مؤمنان کیش همه‌خدایی، در راه اصولشان بی‌پروا خواهند جنگید، زیرا آن اصول بی‌قید و شرط و مطلق‌اند، و خطرشان به چشم آنان موهوم است. فیلسوفان معتقد به اصالت طبیعت، خود را با نیروهای توفنده و ویرانگر طبیعت یکی خواهند دانست. آن‌گاه، تور [خدای ژرمانیک رعد] پتک کوه‌پیکر خود را به گردش درخواهد

* deism. قسمی خداشناسی عقلی در سده‌های مقدم و هجدهم که پیروان آن معتقد بودند اساس دین عقل و اخلاق انسانی است و خداوند پس از آفریدن جهان و قوانین حاکم بر آن، دیگر دخالتی در امور آفرینش ندارد، و هر نوع مداخله از منابع فوق‌طبیعی باید مردود شمرده شود. (مترجم)

آورد و کلیساهای جامع گوتیک را در هم خواهد کوفت. تنها نیرویی که بربرهای خشن آلمانی را عقب راند، مسیحیت بود؛ اما همین که آن طلسم بشکند، همه چیز زیر و زبر خواهد شد. هاینه به فرانسویان می گوید: «سعی نکنید آن شعله ها را بخوابانید یا خاموش کنید، زیرا دستتان خواهد سوخت».^{۲۴} مهمتر از همه، بر شاعر انقلابی غرق در رؤیاها نخندید.

اندیشه مقدم بر کردار است، همان گونه که برق پیش از رعد می آید. رعد آلمانی نیز آلمانی است، شتاب ندارد و آهسته پیش می آید؛ اما سرانجام خواهد آمد، و هنگامی که بانگ رعد آسای آن به گوش برسد که هیچ غرشی در تاریخ جهان هرگز بدان پایه نبوده است، آن گاه خواهید دانست که صاعقه عاقبت بر هدف فرود آمده است. از آن غرش، عقابها مرده از آسمان فرو خواهند افتاد و در دوردست ترین بیابانهای آفریقا شیرها به گُناهما خواهند خزید. نمایشی در آلمان به صحنه خواهد آمد که در قیاس با آن، انقلاب کبیر فرانسه بهشتی خرم و آرام به نظر خواهد رسید.^{۲۵}

هاینه فرانسویان را برحذر می دارد که برای این نمایش گلابادیاتوری که در آلمان آغاز خواهد شد، کف نزنند. به ایشان می گوید: «آلمان آزادشده، از اتحاد مقدس و همه آن قزاقها و کرواسی ها برای شما خطرناک تر است. زیرا... ما آلمانیها هیچ چیز را فراموش نمی کنیم»^{۲۶}، و همواره بهانه ای برای جنگ پیدا خواهد شد. به فرانسویان بتأکید هشدار داده می شود که بویژه سلاحها را به زمین نگذارند. هاینه به آنان می گوید به یاد داشته باشید که [در جایگاه خدایان یونانی] بر فراز کوه المپ «در میان ایزدان برهنه ای که خوراکشان شهد و مائده است، در میان همه آن شادخواریها و آرامش، یک ایزدبانوست که زره

از تن دور نمی‌کند و خود از سر بر نمی‌دارد و نیزه از دست نمی‌گذارد
— و آن، ایزدبانوی خرد است.^{۲۷}»

این پیشگویی به حکم تقدیر به حقیقت پیوست. گناه اعمال
انبوه خلق را در تاریخ بیهوده نباید بر هیچ متفکر یا هیچ فیلسوفی
بتنهایی نوشت. با اینهمه، شگفت است که در بازاندیشی می‌بینیم
خطی مستقیم و بسیار عجیب از لیبرالیسم افراطی کانت با آن احترام
عمیق به سرشت انسانی و حقوق مقدس آدمی می‌رسد به فاشیسم که
آزادی را به معنای عرض اندام و تحمیل اراده بر دیگران و زدودن موانع
در راه رسیدن به خواسته‌ها می‌گیرد و در اینجا همه تصویر ملتی را
می‌بیند که در پاسخ به مطالبات درونی که از جانب عقل استعلایی القاء
شده است، پیروزمندانه در راه تحقق سرنوشت گام بر می‌دارد و هر
مانع مادی در برابر آن باید خرد و نابود شود. برآستی راهی دراز
پیموده‌ایم از تصور انگلیسی-فرانسوی از آزادی که، بر طبق آن،
هر کس محق به بهره‌مندی از دایره یا فضایی خالی از تعرض بود و در
آن حوزه می‌توانست هرگونه که خواست عمل کند، به بدی روی آورد
یا به نیکی، انتخاب کند زیرا قدرت انتخاب داشت، و اختیار انتخاب
فی نفسه مقدس شمرده می‌شد.

این دو تصور از آزادی در آغاز سده نوزدهم در اروپا هر دو رواج
داشتند. این پرسش که کدام یک صادق است و کدام یک کاذب، سؤالی
سطحی است که پاسخی به آن نمی‌توان داد. در این دو تصور، دو
نظر آشتی‌ناپذیر درباره زندگی منعکس است: یکی لیبرال و دیگری
اقتدارگرا، یکی باز و دیگری بسته، و اینکه واژه «آزادی» در هر دو،
نمادی حقیقی به شمار رفته، هم شایان توجه و هم شوم و نامبارک است.

هگل

از همه اندیشه‌هایی که در دوره موضوع بحث من سر برآوردند، نظام فلسفی هگل شاید بزرگترین تأثیر را در اندیشه معاصر گذاشته باشد. نظام هگلی منظومه اساطیری پهناوری است که، مانند بسیاری از چنین منظومه‌ها، دارای قدرت بزرگ هم برای روشن ساختن و هم برای پیچیده کردن و ابهام افکندن در هر موضوعی است که به آن نزدیک می‌شود. هم نور به ارمغان آورده است و هم تیرگی — و شاید تیرگی بیش از نور، اما موافقتی در این زمینه وجود نخواهد داشت. به هر تقدیر، نظام فکری هگل مانند جنگلی بسیار تاریک است، و کسانی که گام به درون آن می‌گذارند بندرت باز می‌گردند تا به ما بگویند چه چیزی دیده‌اند. و حتی در مواردی که باز می‌گردند، مانند معتادان به موسیقی واگنر، گوششان ظاهراً تا ابد با صداهایی مأنوس شده غیر از هارمونی‌های قدیمتر و ساده‌تر و عالیت‌ری که در گذشته شنیده‌اند. بنابراین، هیچ‌گاه به یاری اصطلاحهای نوپدید نظام یادشده، آسان نمی‌توان فهمید که دیدی که آنان کسب کرده‌اند، براستی عبارت از چیست.

اما در یک چیز شکی نیست. پیروان هگل مدعی‌اند که در گذشته امور را تنها از بیرون می‌دیدند، حال آنکه اکنون از درون می‌بینند. در گذشته صرفاً سطح و پوسته بیرونی را می‌دیدند، ولی اکنون ذات و مقصود درونی و هدفی را می‌نگرند که هر چیز به سوی آن روان است. اکنون از منظر «درونی» به تفکیک از منظر «برونی» می‌نگرند، و

این تفاوت درون و بیرون از جهت فهم کل نظام، تعیین کننده است. هنگامی که به اشیاء مادی، مانند میز و صندلی و درخت و سنگ، نگاه می کنیم، آنچه می بینیم چیزهای گوناگون و حرکتهای آنهاست. می توانیم آنها را توصیف و رده بندی کنیم و رده بندیها را باز به نحو فشرده تر به قالب فرمولهای عمومی ببریم. این فرمولها توصیف و پیش بینی رفتار اشیاء را امکان پذیر می سازند و اجازه می دهند احیاناً چیزی درباره گذشته آنها نیز بگوییم. وقتی می پرسیم چرا چیزی به این نحو روی می دهد، لفظ «چرا» دو معنا دارد. به یک معنا، علوم طبیعی به ما پاسخ می دهند. اگر پرسیم «چرا میز پرواز نمی کند و کلاً روی زمین می ماند؟» در پاسخ، بسیاری امور واقع درباره مولکولها و روابطشان و مطالبی در خصوص قوانین فیزیکی حاکم بر مولکولها به من گوشزد خواهد شد. اما غرض از اینها همه آگاه کردن من از قوانینی بسیار کلی درباره اشیاء مشابه است. نیوتن و گالیله نبوغ خود را در صورت بندی حداقلی از فرمولهایی نشان دادند که بر پایه آنها اکنون می توانیم رفتار اشیاء را به نحو معقول و منطقی با کمترین زحمت رده بندی کنیم.

اما فرض کنید سؤالی از نوعی بسیار متفاوت مطرح کنم، و بگویم: «آنچه را به من می گوید کاملاً می فهمم؛ شما شرح می دهید که این میز چه می کند؛ می گوید که میز مثلاً پرواز نمی کند و روی زمین می ماند، زیرا متعلق به رده ای از موجودات است که از قوانین گرانش تبعیت می کنند. ولی آنچه من می خواهم بدانم چیز دیگری است: من می خواهم بدانم چرا میز این طور عمل می کند، به معنای اینکه پرسیم معنای رفتارش چیست، یا، به عبارت بهتر، از آنچه می کند چه مقصودی دارد. چرا باید جهان به نحوی ترتیب یافته باشد که میز به هوا نپرد؟ چرا، به عنوان مثال، درخت رشد می کند ولی میز رشد نمی کند؟» به این «چرا» نمی توان با ردیف کردن آنچه روی می دهد

پاسخ داد، یا با ذکر قوانین بسیار محکمی که براساس آنها بشود موقعیت و حرکت هر مولکول را تعیین کرد. من می‌خواهم بدانم چرا بعضی امور روی می‌دهند، به همان معنا که می‌پرسم: «چرا فلان کس به فلان شخص دیگر سیلی زد؟» در چنین موردی شما پاسخ نمی‌دهید: «زیرا بعضی مولکولهایی که به شیوه‌ای خاص در چرخش‌اند فلان اثر را در گردش خون او ایجاد کردند، و این امر کم‌کم به طرزی در عضلات او تأثیر گذاشت که دستش بلند شد»، الی آخر. به یک معنا اینها همه درست است و گفتنشان اشکالی ندارد، ولی پاسخ سؤال من نیست. پاسخ بسیار طبیعی‌تر این است که بگویید فلان کس چنین کاری کرد، زیرا به خشم آمده بود، یا می‌خواست به فلان هدف برسد. چنین کاری کرد تا انتقام بگیرد؛ چنین کاری کرد تا با ایجاد درد در طرف مقابل دلش خنک شود. پیداست که طرح اینگونه پرسش درباره اشخاص یقیناً بجاست، و شاید با یقین کمتری درباره جانوران نیز بیجا نباشد، و با یقین بسیار کمتری درباره درختان هم مورد داشته باشد، ولی در خصوص اشیاء مادی یا بسیاری از موجودات بظاهر بیجان عالم به هیچ وجه معقول و منطقی نیست.

به عقیده فیلسوفان بزرگ رمانتیک آلمانی، جُرم علوم قرن هجدهم، و تا حدی همچنین قرن هفدهم، یا به هر حال گناه مفسران فلسفی مشرب آن علوم، مخلوط کردن دو قسم تبیین یا سبب‌یابی بود — یعنی اعتقاد به اینکه تنها یک قسم تبیین وجود دارد که در مورد امور مادی به کار می‌رود، و وقتی می‌پرسیم «چرا؟» مقصودمان مطالبه واقعیات امور است. به زعم ایشان، هنگامی که می‌پرسیم «چه اتفاق می‌افتد یا چه واقع می‌شود؟ چه وقت واقع می‌شود؟ در کنار چه چیزی واقع می‌شود؟ چه چیز قبل و بعد از چه چیز دیگر واقع می‌شود؟»، این سؤال به همان معناست که اگر پرسیم «چرا شخص فلان کار را کرد؟» دکارت به این دلیل گفت که تاریخ، علم نیست — زیرا هیچ‌گونه

قانون کلی وجود ندارد که در مورد تاریخ صدق کند. تاریخ آنچنان سیال است و تفاوتها آنقدر به شباهتها می‌چربند که چنین موضوع ناپایدار و بی‌ثباتی را که دانسته‌ها درباره آن اینچنین اندک است و تکرارها و یکنواختی‌ها در آن اینقدر کم است، محال است بتوان به شکلی جمع کرد و نظم داد که تحت چند فرمول محکم قرار بگیرد. از این رو، به نظر دکارت، تاریخ صرفاً و نهایتاً مجموعه‌ای از شایعات و حکایت‌های نقل شده از مسافران است و شایسته نام علم نیست. کمال مطلوب دانشمندان قرن هجدهم نیز در واقع این بود که کسی درباره چیزی که مشمول روشهای روشن و سیستماتیک نباشد خود را به دردرس نیندازد - و البته غرض از روشهای سیستماتیک روشهای علوم طبیعی بود.

یکی از بزرگترین پیشرفتهای اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم بازنگری در این برداشت بود. گفته شد که برداشت پیشین شاید آخرین کلام در این زمینه نباشد، و شاید پرسش از «چرا»یی جالب‌تر از آن باشد که تاکنون وانمود شده است. فی‌المثل، ویکو - از متفکران ایتالیایی اوایل سده هجدهم که نابغه‌ای دلیر و نوآور بود و به ناحق مغفول ماند - شروع به نگاشتن مطالبی درباره تاریخ کرد، و گفت باطل است که درباره انسانها مانند اشیایی از قبیل میز و صندلی و درخت بحث کنیم، زیرا آنچه درباره ایشان می‌دانیم به یک معنا بیش از دانسته‌های ما در خصوص اشیاء طبیعی است، و کل ارزش و اعتبار علوم طبیعی بر شالوده‌ای غلط استوار است. در مورد میز و صندلی و سنگ، می‌توانیم بگوییم چگونه به چشم ما می‌آیند و در هر لحظه چنین و چنان‌اند و قبل و بعد و در کنار آنها چه بوده است - به عبارت دیگر، از حیث زمان و مکان و عدد، در صورت موجودی یا سیاهه عالم قرارشان می‌دهیم. اما در مورد تاریخ بیش از این از دستمان برمی‌آید. اگر بپرسند یولیوس قیصر چرا آنگونه عمل کرد، فقط به

توصیف خصوصیات جسمی و حرکت‌های او بسنده نمی‌کنیم. از انگیزه‌های او سخن می‌گوییم؛ ولی حتی به فرض که تصور کنیم میز و صندلی نیز انگیزه‌هایی دارند، قادر به سخن‌گفتن از آن نیستیم، زیرا نمی‌دانیم میز بودن یا صندلی بودن چگونه حالتی است، و فقط می‌دانیم میز و صندلی چه شکلی دارند. به عقیده ویکو، ما از راه بینشی که به یاری قوه تخیل حاصل می‌شود، بیش از این درباره یولیوس قیصر می‌دانیم. به قیاس با خودمان، می‌دانیم که او اراده و عواطف و احساساتی داشته و، در یک کلام، انسان بوده است. می‌توانیم درباره شخصیت‌های تاریخی نیز مانند خودمان صحبت کنیم و توضیح دهیم که نه تنها چه کردند، بلکه مقصود و هدفشان چه بود و چه «احساسات درونی» ای داشتند. پس آنچه اهمیت پیدا می‌کند، همین فرق میان درون و برون است.

حکیم مابعدالطبیعی آلمانی، هرِدر، نیز به همین وجه بر آن بود که اگر درصدد توصیف حیات ملتی برآییم، طبیعی است که پرسیم «تعلق به فلان ملت چه حالتی دارد؟» طبیعی است که پرسیم «اصولاً «تعلق» چه معنایی دارد؟» اگر من بگویم «فلان کس آلمانی است»، کافی نیست که صرفاً ذکر کنم او در فلان کشور، در فلان آب‌وهوا و در فلان تاریخ به دنیا آمده و دارای بعضی شباهت‌های فیزیولوژیک یا فیزیکی به بعضی از دیگر کسانی است که به آنان نیز آلمانی گفته می‌شود. وقتی می‌گویم او «متعلق» به آنهاست، و از آن مهم‌تر، وقتی می‌گویم «او احساس می‌کند که متعلق به آنهاست، احساس می‌کند که آلمانی است»، این گفته دست‌کم به این معناست که چیزهایی را که آلمانی‌های دیگر دوست دارند او هم دوست دارد، آوازهای آلمانی را دوست دارد، آنچه را آلمانی‌ها می‌خورند و می‌نوشند دوست دارد، شیوه زندگی و قانونگذاری آنان را دوست دارد، طرز بستن بند کفششان را می‌پسندد. اینکه کسی احساس کند که آلمانی است،

به معنای برخورداری از پیوندی خاص با آلمانیهای دیگر است که توصیف مادی یا فیزیکی یک رفتارشناس از رفتارهای ظاهری یا برونی، ممکن نیست دربرگیرنده کل آن باشد. وقتی می‌گوییم کسی آلمانی است و از شنیدن آوازهای آلمانی به وجد می‌آید و قلبش شاد می‌شود وقتی پرچم آلمان را در اهتزاز می‌بیند، عبارت «آوازهای آلمانی» را نباید صرفاً به روش مادی یا علمی یا فیزیکی تحلیل کرد. آوازی آلمانی است که ساخته قومی خاص به شیوه‌ای خاص و به هدفی خاص باشد؛ و خود آن آواز هم نمی‌گوییم باید «عطری خاص»، بلکه باید زبان‌گویای خاصی داشته باشد؛ باید از خوی و منشوی خاص و نگاه و نگرشی خاص به زندگی مایه بگیرد و بیانگر آن باشد. نه تنها آن آواز، بلکه نهادهایی بسیار بزرگتر و پایدارتر نیز مانند نظام قانونگذاری و نظام سیاسی آلمان و رفتار آلمانیها با یکدیگر و لهجه و خطشان و هر کاری که می‌کنند و هرگونه که هستند و هر احساسی که دارند، همه بیانگر آن نگرش به زندگی و آن خوی و منش است.

این کیفیت مشترک چیست که قومی به واسطه آن آلمانی محسوب می‌شود؟ به عقیده هردِر، این کیفیت عبارت از تعلق به گروه فردی خاصی است. معنای صفت «فردی» در این جمله چیست؟ منظور هردِر این است که وقتی درباره مقاصد صحبت می‌کنید، لازم نیست و نباید خود را به افراد محدود کنید. وقتی می‌پرسید چرا فلان کس دست به فلان کار می‌زند، معمولاً در چارچوب روانشناسی به شما پاسخ می‌دهند، و مثلاً می‌گویند «زیرا می‌خواهد یا قصد دارد فلان کار را بکند.» ولی سؤال شما همچنین ممکن است مربوط به چیزهای غیرشخصی باشد. ممکن است بپرسید «چرا آلمانیها از حروف گوتیک استفاده می‌کنند، ولی فرانسویها نمی‌کنند؟» پاسخ این قسم «چرا» بیش از آنکه شبیه جواب این سؤال باشد که «چرا این مولکولها چنین آثاری دارند و مولکولهای دیگر آثاری متفاوت؟» مانند پاسخ به

پرسشهایی است از این قبیل که « چرا فلان کس با قاشق غذا می خورد، ولی دیگری با دست؟ »

این گفته بدین معناست که اکنون رسیده ایم به لبه تصور مقاصد غیرشخصی یا فوق شخصی یا جمعی، که البته آغاز منظومه ای اساطیری است، ولی منظومه ای بسیار مفید، وگرنه مسلماً نمی دانستیم چگونه درباره گروهها و جامعه ها صحبت کنیم. وقتی می گوئیم ملتی نبوغ ویژه ای دارد - و نبوغ پرتغالیها غیر از نبوغ چینیهاست - غرض این نیست که یک پرتغالی متوسط انسان نابغه ای است و با یک نابغه چینی تفاوت می کند. می خواهیم بگوئیم بین روش پرتغالیها در کشتی سازی و شیوه ای که عقایدشان را بیان می کنند، وجه مشترک یا نوعی شباهت خانوادگی وجود دارد که همه گیر است، ولی در عین حال با همین گونه شباهت در میان چینیها تفاوت می کند. به این شباهت خانوادگی و تحلیل آن به منظور پی بردن به اینکه عبارت از چیست، می گوئیم تبیین تاریخی*. وقتی کسی می پرسد « چرا فلان کس این طور می نویسد؟ »، این پاسخ پذیرفتنی است که بگوئید زیرا او متعلق به خانواده ملتهای پرتغالی است، زیرا متعلق به گروه خاصی از افرادی است که در برزیل یا پرتغال یا گوا زندگی می کنند و دید خاص و ارزشهای خاصی دارند و با بعضی اقسام تجربه ها احساس انس و آشنایی می کنند و با بعضی اقسام دیگر احساس بیگانگی مطلق. این « چرا » همان قسم « چرا »یی است که ویکو و هر در از آن بحث می کردند، و پاسخی که به آن داده شد بسیار تفاوت داشت با پاسخی که علوم می دادند. هگل می کوشید به این قسم « چرا » عمومیت بدهد، زیرا عقیده داشت که به همه پرسشها درباره عالم می توان به این معنای « عمیقتر » « چرا » پاسخ گفت.

* historical explanation

او این معنا را به این صورت بیان کرد که عالم بواقع در حکم خودشکوفندگی جان جهان یا روح جهان است. روح جهان نیز چیزی مانند روح فردی است، سوای اینکه کل عالم را دربر می‌گیرد و با آن یکی است. اگر بتوانید در مخیله عالم را موجودی جاندار مجسم کنید که روح دارد به همان معنا، منتها عالتر و باشکوه‌تر، که افراد روح و نیات و مقاصد و اراده‌هایی دارند، آن‌گاه ممکن است بپرسید «چرا رویدادها به این صورت روی می‌دهند؟» پاسخ این است که به این صورت روی می‌دهند زیرا بخشی از حرکت روحی عظیمی‌اند که مقاصد و نیات و جهت‌گیریهای خاص خودش را دارد همان‌طور که انسانها مقاصد و نیات و جهت‌گیریهای دارند. از کجا می‌دانیم که آن جهت‌گیری چگونه است؟ از آنجا که ما خود نیز بخشهایی از آنیم، و از آنجا که هر فرد، عنصری متناهی در کلیتی نامتناهی است که کلاً مقصود و جهتی خاص دارد.

ولی ممکن است بپرسید که چه دلیلی بر این ادعا وجود دارد؟ هگل مسلماً چیزی به عنوان دلایل تجربی یا علمی ارائه نمی‌دهد. در نهایت معلوم می‌شود قضیه از مقولهٔ بینشی مابعدالطبیعی یا مسئلهٔ ایمان‌ورزی است. ادعای او این است که اگر آنچه می‌گوید حقیقت نداشت، تعداد واقعیت‌های «نامعقول» از حد می‌گذشت. اگر می‌پرسیدید چرا سنگها یا گیاهان چنین‌اند که هستند، به شما پاسخ می‌دادند «به معنای مورد نظر شما از واژهٔ «چرا»، یعنی اگر بپرسید چه کسی آنها را برای چه مقصودی در نظر گرفته است، نمی‌توانیم به سؤال شما جواب بدهیم.» ویکو قبلاً گفته بود که فقط کسی که چیزی را بسازد حقیقتاً قادر به فهم سرشت و ماهیت آن است. رمان‌نویس هر چیزی را که بشود دربارهٔ شخصیت‌های داستان فهمید، می‌فهمد زیرا خودش خالق آن شخصیت‌هاست. هیچ چیزی نیست که او نداند، زیرا خودش آنها را ساخته است. وقتی فهم به این معنا باشد،

فقط خدا قادر به فهم عالم است، زیرا خودش آن را ساخته است، و ما نیز فقط چیزهایی را می‌توانیم بفهمیم که خودمان می‌سازیم. ساعت‌ساز ساعت را می‌فهمد همان‌طور که داستان‌نویس شخصیت‌های داستان‌ش را.

ولی اکنون ممکن است بپرسیم «دیگر انسانها چطور؟ آیا می‌توانیم سایر انسانها را بفهمیم؟» بدیهی است که به یک معنا هنگامی که دیگران با ما حرف می‌زنند یا بعضی حالتها بروز می‌دهند، یعنی وقتی گرفته و افسرده یا شاد و خوشحال یا خشمناک به نظر می‌رسند، می‌فهمیم که در چه وضع‌اند و مقصودشان چیست، ولی نه به معنایی که سنگ و میز را می‌فهمیم. ما از دیدگاه یا مقصود میز هرگز پرسش نمی‌کنیم. در این تصور نیستیم که میز ممکن است «مقصودی» داشته باشد. میز همان است که هست. باطل است که بپرسیم «مقصود میز چیست؟»، زیرا چنین پرسشی میز را به موجودی جاندار و دارای حس تبدیل می‌کند، در حالی که چنین گمانی درباره آن نداریم. ولی البته این سؤال در مورد انسانهای دیگر جایز است به این دلیل که، به گمان هگل و رمانتیکها عموماً، ما همه به یک معنا از آن «روح» عمومی واحد بهره می‌بریم که هر انسانی یکی از مراکز متناهی آن است، و چون خودمان هم انسانیم، از نوعی درک مابعدالطبیعی یا بیش‌شبه‌تله‌پاتی برخورداریم که به ما می‌گوید انسانها چگونه‌اند. بنابراین، تاریخ چیزی بجز گزارش تجربه انسانها نیست. میز و صندلی تاریخ یا سرگذشتی ندارند، زیرا تجربه‌ای ندارند. تاریخ داستان آفرینندگی انسان، تخیل انسان، اراده و نیات و احساسات و اغراض و مقاصد انسان و هر چیزی است که آدمیان به حیطة عمل درآورند و احساس کنند، نه داستان آنچه از بیرون بر سرشان بیاید. تاریخ بشر را ما با احساس و اندیشه و شیوه‌های فعالیت‌مان می‌آفرینیم، و، بنابراین، چون آفریده ماست، قادر به فهم آن نیز هستیم. از این‌رو، فهم تاریخ

به معنای نگریستن از «درون» است، حال آنکه فهم ما از میز و صندلی با نگریستن از «بیرون» به دست می آید*.

چون مطلب از این قرار است، هگل می گوید از آنجا که کل عالم کلیتی عظیم و دارای حس است، پس می توانیم بفهمیم که هر جزء آن چه می کند، به این شرط که از بینش مابعدالطبیعی روشن در حد نیرومندترین اذهان و نافذترین عقول برخوردار باشیم. اگر وضع چنین نبود، فقط با مشت و واقعیات «محض» روبرو می شدیم که به هیچ وجه امکان تبیین نداشت. در آن صورت، اگر می پرسیدیم «چرا این سنگ روی زمین است و آن سنگ در حال سقوط در هوا؟»، پاسخ می دادند که اینگونه «چرا» در مورد سنگهایی معناست؛ همین است که هست، واقعیتهای عریان و «نامعقول» است. اما واقعیت عریان و «نامعقول»، از نظر هگل و فیلسوفان مابعدالطبیعی پیرو شیوه فکری او، به منزله اهانت به عقل است. واقعیت عریان و «نامعقول» به صرف اینکه تبیین پذیر نیست و همان طور است که هست و در برابر فهم ما قد علم کرده است، برای ما پذیرفتنی نیست، و تبیین ناپذیر خواهد ماند مگر در الگویی گنجانیده شود، و مگر ما با نظامی هدفمند و متضمن مقصود رابطه برقرار کنیم. اما الگو چیست؟ الگو چیزی است که طرحی داشته باشد. نقاشی الگویی دارد، زیرا کسی آن را به این شیوه طرح ریزی کرده است. سمفونی الگویی دارد، زیرا فقط الگو ممکن است سبب شود که بخشهای مختلف آن «معقول و منطقی» به نظر برسند؛ مقصود و غرضی کلی وجود دارد که سمفونی نیز، چه در ذهن آهنگساز، چه در نزد نوازندگان و چه در نظر شنوندگان، وسیله ای برای رسیدن به آن است، و عناصر سمفونی، یعنی نواهای مختلف، همه با هم در الگویی خاص برحسب آن مراد و مقصود عمل

* نمی خواهیم در اینجا وارد درستی این تمایز شوم، زیرا از مطلب دور خواهیم شد. (یادداشت برلین)

می‌کنند. فقط به شرطی به «فهم» سمفونی موفق می‌شویم که آن الگو را درک کنیم.

فهم از این قسم ویژه به معنای ادراک الگوهاست. به این مفهوم است که می‌فهمیم آلمانی‌بودن یا فرانسوی‌بودن یعنی چه. کسی آلمانی است که بخشی از الگوی عمومی آلمانی‌بودن باشد، الگویی که تجربه‌ها و امیدها و بیمها و شیوه‌راه‌رفتن و برخاستن و همه‌چیز یک آلمانی را دربرگیرد. آن‌گاه اگر بگوییم «بسیار خوب، ولی چنین کسی در الگوی بزرگتری که کل عالم از آن تشکیل می‌شود، چه نقشی ایفا می‌کند؟» پاسخ خواهیم شنید که فقط کسی می‌تواند به این امر پی ببرد که قادر به دیدن کل همه‌چیز باشد. از سوی دیگر، فقط کل، اگر خودآگاهی داشت، قادر به دیدن خود به عنوان کل بود. ما فقط بخشها را می‌بینیم. بعضی بخشهای بزرگتر را می‌بینند و بعضی بخشهای کوچکتر را؛ ولی به هر حال، هر درجه‌ای از فهم هنگامی دست می‌دهد، که هر چیز را به عنوان بخشی از چیزهایی بزرگتر درک کنیم.

اینجا پرسش دیگری پیش می‌آید، بدین معنا که «روح چگونه کار می‌کند؟ چه ساز و کار و چه الگویی در کار است؟» هگل تصور می‌کرد جواب این سؤال را یافته است. می‌گفت [روح] مطابق آنچه او دیالکتیک می‌خواند کار می‌کند. دیالکتیک، در نظر او، فقط در چارچوب اندیشه یا آفرینندگی هنری معنا می‌دهد، و در مورد عالم صادق است، زیرا نوعی عمل تفکر یا نوعی عمل خودآفرینی در عالم وجود دارد. دلیل خودآفرینی این است که هیچ چیز دیگری وجود ندارد.* دیالکتیک چگونه عمل می‌کند؟ کمابیش همان‌گونه که آدمیان عمل می‌کنند هنگامی که می‌خواهند پاسخهایی به پرسشها ببندیشند. اول، ایده‌ای به‌خاطر می‌رسد، بعد ایده‌های دیگر در آن شرط و قیدهایی

* هگل به خدای متشخص عقیده نداشت، و به فرض هم که مسیحی بود، مسیحی مرتدی محسوب می‌شد، زیرا معتقد بود که مبدأ آفریننده، یعنی خدا، با کل عالم یکی است. (یادداشت برلین)

وارد می‌کنند، و ایده‌اول برجای نمی‌ماند. ایده‌های دیگر با آن تصادم می‌کنند، و از برخورد و تعارض ایده و شرط و قیدها — بین ایده و انتقادهای وارد به آن، یا ایده و سایر ایده‌هایی که در آن تغییر ایجاد می‌کنند — چیز دیگری سر بر می‌آورد که نه نخستین ایده است و نه ایده مقابل آن، ولی شامل عناصری از هر دو است و، به گفته هگل، از آنها بالاتر و فراتر می‌رود و به آن، «وضع مجامع» یا «باهم‌نهاد» یا [سنتز می‌گوییم. ایده‌اول «وضع» یا «نهاد» یا [تز، دومی «وضع مقابل» یا «برابرنهاد» یا [آنتی‌تز، و سومی «وضع مجامع» یا «باهم‌نهاد» یا [سنتز خوانده می‌شود. بنابراین، مثلاً (گرچه هگل این استعاره خاص را به کار نمی‌برد) در یک سمفونی، نخست تمی عبارت از ملودی یا آهنگی به گوش می‌رسد، بعد ملودی یا آهنگ دیگری می‌آید که گویی ضد آن است، و چیزی اتفاق می‌افتد که نه می‌توان گفت تم دوم تم اول را نسخ می‌کند و برمی‌اندازد، و نه ادامه آن است، بلکه نوعی امتزاج است که دو ایده‌اول را از میان می‌برد و چیزی به وجود می‌آورد که هم به گوش آشناست زیرا به نحوی از برخورد و تعارض آن دو جوشیده است و هم در عین حال تازگی دارد. به عقیده هگل، عالم به این شیوه عمل می‌کند، زیرا الگوها، چه در فکر و چه در هرگونه فعالیت آگاهانه‌ای که ما چیزی از آن می‌دانیم، به همین شیوه عمل می‌کنند.

هگل اجزای سازنده عالم را به سه دسته آگاه و خودآگاه و ناآگاه تقسیم می‌کند. گیاهان و جانوران موجودات آگاهانه، یعنی نوعی غرض و مقصود در کارشان هست و اراده و شاید حتی افکاری از درجه پایینتر دارند. تنها موجودات خودآگاه آدمیان‌اند، زیرا نه فقط می‌اندیشند، بلکه می‌توانند آن جریان دیالکتیکی را در خودشان ببینند. می‌توانند این شکوفندگی، این برخورد ایده‌ها، این مسیر نامنظم زندگی خودشان را مشاهده کنند؛ می‌توانند ببینند که چگونه اول کاری می‌کنند، بعد نیمی از آن را نمی‌کنند، و سپس این کردن و

نکردن با هم ممزوج می‌شوند و به صورت نوع جدیدی کارکردن درمی‌آیند. می‌توانند این جریان کج و معوج و مارپیچ را در خودشان دنبال کنند. هگل می‌خواهد سرگذشت کل تمدنها را در این چارچوب تبیین کند. می‌گوید مردم در قرن هجدهم قادر به تبیین تفاوتها بودند نه دگرگوניה. فی‌المثل، منتسکیو دقیق و قانع‌کننده چگونگی تأثیر آب و هوا را در مردم تبیین می‌کرد، یا هیلوسیوس با ژرف‌بینی تبیین می‌کرد که تعلیم و تربیت یا محیط چگونه در مردم تأثیر می‌گذارد. دیگر متفکران قرن هجدهم با غلو در قیاس آدمیان با موجودات فاقد حس تبیین می‌کردند که انسان یا دست‌کم بدن انسان یا دستگاه عصبی یا شاید جنبه دیگر او، چگونه چنین شد که اکنون هست. ولی دگرگونی را چگونه باید تبیین کرد؟ ایتالیای امروز به لحاظ فیزیکی کمابیش همان ایتالیای روزگار رومیان است. دریاها همان تأثیر را در کرانه‌های آن می‌گذارند، و نه آب و هوایش تغییر ناگهانی کرده است و نه گیاهانش. ولی ایتالیاییهای امروزی یکسره با رومیان قدیم تفاوت دارند.

متفکران قرن هجدهم نوعاً معتقد بودند که این امر ناشی از شکوفندگی انسان است؛ نتیجه تعلیم و تربیت و حکومت است؛ و (به عقیده کسانی مانند هیلوسیوس) علت وقوع فاجعه‌هایی که تا آغاز دوره هستی عقلانی بشر، تاریخ سرشار از آنهاست، این بوده که آدمیان تحت حکومت یا، به تعبیر بهتر، سوءحکومت به سر می‌برده‌اند — یعنی عده‌ای شیاد یا شاید احمق با سوءحکومت بر عده کثیری ابله فرمان می‌رانده‌اند. اما هگل این سبب‌گویی را کافی نمی‌داند. اگر آنگونه که طرفداران علوم ماتریالیستی یا مادی قرن هجدهم لزوماً عقیده داشتند، انسانها به آن حد تحت تأثیر علت‌های خارجی بودند، تفاوت‌های عظیم رشد و شکوفندگی را ممکن نبود تبیین کرد. این امر فقط بر مبنای دیالکتیک — یعنی براساس نوعی حرکت یا پویایی — قابل تبیین است. علت پیشرفت، همین برخورد تز و آنتی‌تز و درگیری

دائمی نیروهاست. این نیروها صرفاً اندیشه‌هایی در ذهن مردم نیستند، بلکه در قالب نهادها، در مذاهب، در ساختارهای قانونی سیاسی، احیاناً در حرکت‌های عظیم بشری، در مهاجرت‌های اقوام، در انقلاب‌ها، در تحولات فکری و عقلی پر دامنه، در کشاکش مستمر درونی تز و آنتی تز تا نقطه اوج، «خودبخود تجسد و خارجیت پیدا می‌کنند». ناگهان انفجاری روی می‌دهد، و سستز، مانند ققنوس، از خاکستر تز و آنتی تز به دنیا می‌آید.

این واقعه لازم نیست شکل‌های ملموس فیزیکی به خود بگیرد. لازم نیست شکل انقلابی خونین پیدا کند. ممکن است به شکل بیداری فرهنگی عظیمی مانند رنسانس، یا به صورت کشف هنری یا فکری یا معنوی بزرگی درآید. اما به هر حال، همیشه به شکل جهشی به جلو است. جریان آن، به شکل حرکت‌های پرشی است، نه مداوم و یکنواخت. نخست، تنش بین هر نیرو و نیروی ضد آن رو به فزونی می‌گذارد، بعد نقطه اوج فرامی‌رسد و سرانجام پرش عظیم و جهش پهناور ذهن انسان — و نه تنها ذهن انسان، بلکه کل عالم — به سطحی نوین به وقوع می‌پیوندد. سپس دوباره این جریان آغاز می‌شود؛ آنچه را هم اکنون پدید آمده است نیروهای ضد آن از درون می‌بلعند تا تنش و کشاکش بار دیگر افزایش بیابد و به نقطه اوج برسد و جهش بعدی روی دهد. تاریخ، به نظر هگل یعنی این؛ گسست‌ها و تراژدی‌ها را همین جریان تبیین می‌کند. تراژدی‌های زندگی از همین تعارض اجتناب‌ناپذیر پدید می‌آیند. بدون این تعارض‌ها بین یک ملت و ملت دیگر، بین یک نهاد و نهادهای دیگر، بین یک صورت هنری و صورتی دیگر، بین یک حرکت فرهنگی و حرکتی دیگر، اساساً حرکتی به وجود نخواهد آمد؛ بدون تعارض و اصطکاک، چیزی بجز مرگ نخواهد بود. متفکران قرن هجدهم عقیده داشتند که شر و بدی و غم و درد ورنج و تراژدی صرفاً نتیجه خطاها و ترتیبات بد و ناکارآمد است، و در عالم کارآمد،

اینها همه برطرف می‌شوند و هماهنگی کامل حکمفرما خواهد شد. هگل این تبیین را سطحی و ناکافی می‌داند. به عقیده او، تعارض نشانه شکوفندگی و رشد است، حکایت از این می‌کند که اتفاقی می‌افتد؛ امواج زندگی که از درون به پوسته تجربه‌های گذشته می‌خورند از آن بیرون خواهند جهید و پوسته کهنه را به تلّ تاریخ و تجارب گسسته پاره‌ای خواهند افکند که کارشان تمام شده و اکنون باید به بایگانی گذشته‌های مرده سپرده شوند.

این تحول گاهی به صورت فعالیتهای ملی روی می‌دهد، و گاهی قهرمانانی همچون اسکندر و قیصر و ناپلئون پیدا می‌شوند که آن جهشها را در شخص خود تجسم می‌بخشند. شک نیست که آن افراد بسیاری چیزها را نابود کردند و مسلماً مسبب بسیاری دردها و رنجها بودند. ولی این امر پیامد اجتناب‌ناپذیر هرگونه پیشرفت است. تا اصطکاک نباشد، پیشرفتی نخواهد بود. پیش از هگل نیز کانت، و قبل از او منده ویل و، تا حدی، ویکو، مطالبی از این قبیل گفته بودند.

اکنون این سؤال پیش می‌آید که: «معنای این سخن چیست که تاریخ جریانی عقلانی است؟» در نظر هگل، فهم عقلانی بودن هر جریان به معنای پی‌بردن به اجتناب‌ناپذیر بودن آن است. به عبارت دیگر، قوه‌ای که هگل نام آن را عقل می‌گذارد به شما می‌گوید که جریانی که واقع شده اجتناب‌ناپذیر بوده است، و امکان نداشته به هیچ صورت دیگری واقع شود. برای اینکه ببینیم هگل در سلسله افکار خود چگونه به این نتیجه رسیده است، مثالی می‌زنیم. ما هر حقیقتی را — مانند اینکه ۲ ضرب در ۲ مساوی است با ۴ — چگونه یاد می‌گیریم؟ نخست با یک واقعیت محض روبرو می‌شویم. دانش آموز در اول کار باید جدول ضرب را حفظ کند، و هنوز نمی‌فهمد که چرا ۲ ضرب در ۲ باید مساوی با ۴ شود. این امر باری بر خاطر و حافظه اوست؛ حکمی جزمی است که او وظیفه دارد آن را یاد بگیرد و به

حافظه بسپرد. ولی وقتی اصول موضوعه و قواعد حساب را یاد می‌گیرد، آن‌گاه پی می‌برد که ۲ ضرب در ۲ نه تنها مساوی ۴ است، بلکه ممکن نیست چیزی به غیر از ۴ باشد. از آن پس، دیگر لزومی به تکرار طوطی‌وار آن نیست، بلکه قضیه به صورت بخشی از مهارت طبیعی شخص در جمع و ضرب درمی‌آید. به همین وجه، به گمان هگل، هنگامی که تاریخ می‌خوانیم، به سطح عقلانیت می‌رسیم، به مرحله خاصی از روشن‌بینی صعود می‌کنیم که کم‌کم می‌فهمیم رویدادهای تاریخی نه تنها به طرزی که می‌بینیم واقع شده‌اند، بلکه می‌بایست ضرورتاً به آن صورت واقع شوند؛ البته نه به معنای علیت مکانیکی که در فیزیک از آن بحث می‌شود، بلکه به معنایی که مثلاً یک استدلال ریاضی شامل قواعد محکم و دقیق را تعقیب می‌کنیم، یا حتی یک سمفونی که در آن قاعده ثابتی نیست اما می‌توانیم بگوییم که هر قطعه‌ای که به دنبال قطعه‌ای دیگر می‌آید، به اصطلاح هگل، «دنباله عقلانی» یا اجتناب‌ناپذیر قطعه پیشین است، به نحوی که می‌گوییم مرحله قبل «معنا و منطق» ندارد مگر مرحله بعد در تکمیل آن بیاید، به همان وجه که الگوی یک فرش را دنبال می‌کنیم. وقتی حساب یا موسیقی را بدین طریق بیاموزیم، در جهان ریاضی یا موسیقی آزادانه حرکت می‌کنیم. الگوی آنها با شیوه اندیشه و احساس و عمل ما منطبق می‌شود، و دیگر احساس نمی‌کنیم که خارج از ما یا تحمیل بر ماست؛ احساس نمی‌کنیم که قوانین مخوفی وجود دارند که ما را محصور می‌کنند و جزیی از آنچه ما هستیم و می‌خواهیم و زندگی ما نیستند و مجبوریم با آنها سازگار شویم.

به عقیده هگل، شخص معمولاً به این نحو با دنیای خارج روبرو می‌شود که فرق می‌گذارد بین آنچه می‌خواهد - یعنی نیت و سیاستها و هدفهای خود - و آنچه بیرون از اوست: یعنی چیزها یا کسانی که به صرف اینکه خارج از او هستند راه شکوفندگی کامل و آزادانه

شخصیت او را سد می‌کنند. اما همین‌که پی می‌برید که چرا همه چیز چنان است که هست — و باید چنین باشد — در ضمن فهم این نکته، دیگر نمی‌خواهید که وضع غیر از این باشد. وقتی یاد می‌گیرید که ۲ ضرب در ۲ مساوی است با ۴، و ضمناً یاد می‌گیرید که چرا باید مساوی ۴ باشد، دیگر نمی‌خواهید که غیر از این باشد. نمی‌خواهید که حاصل ضرب ۵ باشد. حاصل ضرب ۲ در ۲ نه تنها می‌شود ۴، بلکه می‌خواهید که ۴ باشد، زیرا بخشی از الگوی عقلی اندیشه شما شده است. قواعد حساب در قواعد عمومی استدلال — و بنابراین، در نحوه تفکر و عمل شما — جذب و با آن یکسان می‌شوند.

مفهوم جذب یا یکسان‌شدن دارای اهمیت حیاتی در فلسفه هگل است. در علوم و حتی بر طبق شعور متعارف، تصور بر این است که قانون به معنای تعمیم رویدادهاست. اما، بنا به تصور هگل، قانون سرجمع قواعد و الگوها و صورتهاست به همان معنا که حساب یا منطق یا موسیقی بر مبنای قواعد عمل می‌کند و پیش می‌رود. تصور قانون عام یا کلی به عنوان چیزی که نمی‌خواهید غیر از آنچه هست باشد، به معنای تصور آن به عنوان قاعده‌ای است که خود را با آن یکی و یکسان می‌بینید، روشی است که طبعاً براساس آن می‌اندیشید یا طبعاً آن را به کار می‌برید، نه قانون آهینی که کشف شده تا خارج از شما عمل کند، یا سد‌گریز ناپذیر و شکست‌ناپذیری که بیهوده خود را به آن می‌کوبید. از سوی دیگر، قاعده و روش مستلزم وجود کاربران آن یا وجود اشخاص است. شما قواعد را به کار می‌برید یا بر طبق آنها زندگی می‌کنید. به همین وجه، عالم از قواعد تبعیت می‌کند. ولی اگر تصور کنید که عالم تابع قواعد است، چندان فاصله‌ای با این تصور دیگر نخواهید داشت که عالم در واقع درام یا نمایشی عظیم است که بازیگران نقشهایی را که به ایشان واگذار شده است در آن ایفا می‌کنند. در این صورت، البته باید نمایشنامه‌نویسی نیز وجود داشته باشد؛ و

اگر بتوانید تصور کنید که بازیگران اعتماد نمایشنامه‌نویس را جلب کرده‌اند و نیت او را فهمیده‌اند، آن‌گاه کمابیش می‌رسید به تصور هگل از اینکه کار جهان چگونه است.

یکی از اعتقادات دیرین دینی یا مابعدالطبیعی همیشه این بوده که قوانین گرچه بدو اُسدها و موانعی چیرگی ناپذیر به نظر می‌رسند، ولی همین‌که مقصود و غرض از آنها را بفهمید، کم‌کم خودتان با آسانی و آزادانه از آنها استفاده می‌کنید. وقتی ریاضیدان می‌شوید، ناخودآگاه در چارچوب ریاضی فکر می‌کنید؛ همچنین پس از اینکه قواعد دستور زبان را جذب کردید، درست می‌نویسید بدون حساب اینکه کت‌بندی وحشتناک از قواعد و مقررات استبدادی از بیرون بر شما تحمیل شده است. اگر بتوانید با طبیعت هم به چنین ترتیبی برسید و آگاهانه و صمیمانه آنچنان خود را با آن یکسان و یکی ببینید که قوانین طبیعت بر قواعد و الگوهای استدلالی و ارادی و احساسی شما منطبق شوند، دیدگاهی از درون حاصل می‌کنید، و می‌توان گفت که با طبیعت و مقاصد و نیت آن «وحدت» پیدا کرده‌اید. این اتحاد، این وحدت‌یافتن با عالم همواره به نحوی از انحاء هدف همه عارفان و حکمای مابعدالطبیعی بوده است. هگل زبان و بیانی ثقیل و پیچیده و گنگ و گاهی فخیم در شرح این فکر به کار می‌برد، و این پارادُکس را از آن نتیجه می‌گیرد که آزادی به معنای اذعان به ضرورت یا جبر است.

یکی از قدیم‌ترین مسائل در سیاست، در زندگی، در مابعدالطبیعه، در اخلاق و در هر چیز دیگری این بوده که اگر من تابع جبر علی یا وجوب علی‌ت‌ام، اگر یک دانای مطلق هر حرکت مرا پیش‌بینی می‌کند، پس چگونه می‌توان گفت که من آزادم؟ اگر کسی هست که می‌تواند علت هر کار مرا در گذشته و اکنون و آینده بیان کند و به همه قوانین حاکم بر کارهای من آگاه است، پس چه معنا دارد که بگویند من

هر کاری که بخواهم می‌توانم انجام دهم؟ آیا، در این صورت، من عنصری یکسره محکوم به وجوب علیت در عالمی یکپارچه نیستم؟ هگل بر این تصور بود که این مشکل همیشگی را حل کرده است. جهان، به عقیده او، چنانکه دیدیم، گاهی بتدریج و به نحو تراکمی، و گاهی با انفجار، به شکوفندگی می‌رسد و تکامل پیدا می‌کند. نیروهایی که از تعارضشان حرکت پدید می‌آید، و برخوردشان در نهایت جهشهایی انفجارآمیز به مرحله بعدی است، گاهی به صورت نهادهایی همچون مذاهب و دولتها و فرهنگها و نظام قوانین درمی‌آیند، و گاهی در قالب افراد و گروهها و حزبها و مناسبات شخصی ظاهر می‌شوند. این همان حرکت دیالکتیکی است. ولی اگر من به فهم این امر موفق شوم، چگونه ممکن است با آن مخالفت کنم. اگر هنر یا علمی مانند منطق یا موسیقی یا ریاضیات را بفهمم، چگونه ممکن است خواهان چیزی شوم که ضد آن است؟ فهمیدن نه تنها به معنای پذیرفتن، بلکه همچنین به معنای خواستن چیزی است که فهمیده می‌شود، زیرا آنچه به فهم درآید بخشی از کسی می‌شود که آن را فهمیده است و به جزیی از مقصود و هدف و سیر تکاملی او به سوی هدف مبدل می‌گردد. این امر البته فرضیه‌ای تجربی یا نظریه‌ای علمی نیست. الگوی هگلی شهود یا دید مابعدالطبیعی بی‌حد و مرزی است که هیچ واقعیتهایی نمی‌تواند آن را ابطال کند، و هر چیزی به عنوان تز یا آنتی‌تز در آن می‌گنجد. همه چیز را می‌توان در آن گنجانید و هیچ چیزی حذف نمی‌شود، زیرا هر رویداد و هر شخص و هر عنصری در جهان با هر رویداد و هر شخص و هر عنصری یا سازگار است یا سازگار نیست — و در هر یک از این دو شق، یا به دلیل هماهنگی یا به دلیل ناهماهنگی، در الگوی هگل گنجانده می‌شود. ممکن نیست هیچ دلیلی بر بطلان چنین نظری وجود داشته باشد، زیرا هر چیزی که احیاناً ضد آن به نظر برسد، باز به عنوان یکی از عناصر تضاد در آن

جذب می‌شود.* نظریه داروین یا نیوتن عقلانی است، زیرا، برخلاف دیالکتیک، می‌توان آن را به آزمون گذارد و تصور کرد که دلایلی در رد آن وجود داشته باشد. ولی الگوی هگل هیچ‌گونه تبیین علمی یا عقلی به دست نمی‌دهد و نوعی چارچوب برای کلیت امور است.

اکنون ببینیم در این دید یا شهود مابعدالطبیعی، بر آزادی بشر چه می‌گذرد. هگل در این باب بسیار پیروزمندانه سخن می‌گوید. مگر آزادی غیر از این است که بکنم آنچه می‌خواهم بکنم؛ به دست بیاورم آنچه می‌خواهم به دست بیاورم؛ برسم به آنچه در زندگی در جست‌وجوی آن‌ام؟ این امر تنها به شرطی ممکن است که برخلاف قوانین حاکم بر جهان عمل نکنم. اگر در برابر آنها بایستم، حتماً شکست خواهم خورد. نخستین اصل عقلانیت این است که بخواهم چیزی بشوم. برخلاف عقلانیت است که بخواهم نابود شوم، یا آرزومند وضعی باشم که دیگر خواست و آرزو و هدف در آن وجود ندارد. اگر بخواهم ریاضیدان شوم، نقض غرض است که چنان رفتار کنم که گویی ۲ ضرب در ۲ مساوی ۴ نیست. اگر بخواهم هواپیما بسازم، عملی انتحاری است که در برابر قوانین آیرودینامیک بایستم و سرپیچی کنم. اگر بخواهم در تاریخ منشأ اثر باشم، نباید از قوانین حاکم بر بشر و نهادها سرپیچم. این عدم سرپیچی یا عدم ایستادگی غیر از سکوت و تسلیم است که گرچه می‌خواهم آزاد باشم، به آن تن می‌دهم. فهم اینکه چرا چیزها ممکن نیست غیر از آن باشند که هستند به معنای این است که نخواهم غیر از این باشند، زیرا فهم هر چیز به معنای فهم دلایل آن است. اگر بخواهم چیزها غیر از آن باشند که عقلاً هستند، مسلماً دیوانه‌ام. در نظر هگل، خواستن اینکه عالم غیر از آن باشد که

* کسی می‌گفت هر امر واقعی که در فرضیه هگل گنجاندنی نباشد، فوراً در مقوله چیزهایی گنجانده می‌شود که گنجاندنی نیستند که نوع خاصی سید کاغذهای باطله برای ناگنجاندنی‌هاست. (یادداشت برلین)

هست مانند خواستن این است که ۲ ضرب در ۲ مساوی ۱۷ شود. اگر قوانین تاریخ نیز مانند قوانین حساب در جوهر اندیشه من جذب شوند، و در عین حال بخواهم آن قوانین غیر از آن باشند که هستند، مانند این است که بخواهم در عین اینکه خودم هستم متفاوت باشم، یا در عین اینکه به راهنمایی قواعد عمل می‌کنم فاقد آن قواعد باشم، یا هم فکر کنم و هم فکر نکنم. اگر شکسپیر را می‌فهمید، نمی‌توانید در عین حال بخواهید که هملت مانند فالستاف باشد، زیرا چنین خواستی به منزله آن است که نیت شکسپیر را نمی‌فهمید، نمی‌فهمید که شکسپیر چرا هملت را به این صورت و فالستاف را به آن صورت خلق کرد. کسی که بخواهد شارلمانی [۸۱۴-۷۴۲ م.] بعد از لویی چهاردهم [۱۷۱۵-۱۶۳۸ م.] بیاید، و تصور کند هیچ اشکالی نداشت که کرامول [۱۶۵۸-۱۵۹۹ م.] در قرن نوزدهم زندگی کند و بیسمارک در قرن هفدهم، از فهم اینکه جهان چگونه ساخته شده ناتوان است. کسی که طالب تناقض باشد، از عقل به دور است. از این رو، همواره باید بخواهم آن کسی باشم که به هر حال مجبورم که باشم؛ و کسی آزاد است که دارای آن چیزی است که می‌خواهد. آزادی مطلق عبارت از این است که همه چیز به خواست شما پیش رود، و هیچ چیز هرگز مانع شما نشود. اما فقط روح مطلق، یعنی هر چیزی که هست و کل کائنات، از آزادی مطلق برخوردار است. کل جهان مطلقاً آزاد است، و ما فقط تا حدی آزادیم که خود را با اصول عقلانی جهان در وحدت بینیم. ریاضیدان آزاد آنچنان کسی است که اندیشه ریاضی داشته باشد؛ و کسی در تاریخ آزاد است که طبعاً بر وفق قوانین عقلانی حاکم بر زندگی افراد آدمی و حاکم بر تاریخ پیش برود. کسی خوش و خوشبخت و آزاد است که بفهمد در کجاست و در چه زمانی است و بر طبق آن عمل کند. اگر عمل نکنید و فاعل نباشید، بر شما عمل خواهند کرد و منفعل خواهید بود؛ خمیره تاریخ خواهید شد؛ به گفته

سینکا، برده‌ای خواهید شد که الاهیگان تقدیر شما را به این سو و آن سو خواهند کشید، نه فرزانه‌ای که تقدیر او را هدایت کند.^۱ در هگل، تاریخ را از چشم فاتحان می‌نگریم، و مسلماً نه از چشم مغلوبان. تاریخ را به نحوی می‌بینیم که کسانی که (به آن معنا) به فهم آن موفق شده‌اند، تاریخ را دیده‌اند. رومیان فاتح بودند و پیروز شدند، و پیروزی به معنای آن است که تاریخ به شما لبخند می‌زند و در جهت جریان آن شنا می‌کنید. شاید کاپادوکیاهایی* که از رومیان شکست خوردند به طریزی بسیار متفاوت می‌اندیشیدند و فهم متفاوتی از عالم داشتند؛ ولی اگر فهمشان درست بود، شکست نمی‌خوردند؛ و چون شکست خوردند، پس می‌بایست عالم را درست نفهمیده باشند.

بنابراین، فهم درست چیزها، پیروزی، بقا، واقعی بودن به معنای مورد نظر هگل، همه یکی است. بدون شک، تاریخ از نظر هر نسلی بتنهایی سرشار از بزهداریها و تراژدیهاست. طریق دیالکتیک بجز این نیست. تاریخ، به گفته هگل، سیر هموار و آرامی نیست، دشت فرح‌بخش و غل‌غل جویبارها در طبیعت بنا به پندار روسو نیست — چنین برداشتی بسیار دور از حقیقت است. تاریخ، به نوشته هگل، «سلاخ‌خانه‌ای است که سعادت مردمان و حکمت دولتها و فضیلت افراد را برای قربان کردن بدانجا آورده‌اند»؛ «تاریخ عرصه شادمانی نیست؛ دوره‌های خوش در آن، صفحه‌هایی سفید و نانوشته‌اند».^۲ تاریخ چگونه ساخته می‌شود؟ البته به دست عده‌ای انگشت‌شمار و آدمیانی که عالیت‌ترین موجودات عقلانی‌اند — ولی نه ضرورتاً بر وفق خواستها و آرزوهای آنان.

* مردم کاپادوکیا: «ناحیه‌ای باستانی در آسیای صغیر... و حالیه در قسمت شرقی ترکیه آسیایی... در مقابل فرهنگ ساحل مدیترانه‌ای... سنن محلی آسیایی خود را حفظ کرد... کاملاً تسلیم اسکندر مقدونی نشد... در ۱۷ ب م دولت روم کاپادوکیا را به قلمرو خود ملحق و آن را به یک ایالت رومی تبدیل کرد...» «دایرةالمعارف فارسی» (مترجم)

قهرمانان بزرگ تاریخ، کسانی که در نقطه‌های اوج و لحظه‌های سنتز ظاهر می‌شوند، ممکن است در این پندار باشند که صرفاً هدفهای خاص خود را دنبال می‌کنند. [یولیوس] قیصر و اسکندر مردانی بلندپرواز بودند و بالاترین آرزویشان افزودن به قدرت و شوکت خویش یا چیرگی بر دشمنان بود. ولی تاریخ دانتر از ایشان است؛ نیمه‌آگاه از آنان همچون جنگ‌افزارهای خود استفاده می‌کند. هگل از این امر به نام «مکر عقل»^{*} یاد می‌کند، و می‌گوید تاریخ «انفعالات [یا احساسات و هیجانات] را به خدمت خویش می‌گمارد، اما آنچه به واسطه این تکرانه‌ها هستی آن را به شکوفایی می‌رساند، تاوان می‌پردازد و زیان می‌بیند.» حاصل کلام آنکه عقلی بی‌حد و مرز و یکتا و همه‌گیر، یا، به اصطلاح هگل، روحی وجود دارد که هر آنچه به وقوع می‌پیوندد، در جهت شکوفندگی آن است، زیرا بجز روح هیچ چیز دیگری وجود ندارد. این شکوفندگی در عین حال خود-شکوفندگی است زیرا هیچ چیز دیگری قادر به شکوفاندن آن نیست. اگر به فهم آن توفیق یابیم، به رضا و رغبت ابزار کار آن می‌شویم. اگر از فهم آن ناتوان باشیم، با آن می‌جنگیم و کارمان تمام است.

روی‌گرداندن از آنچه موجب آن علیت عقلی است و ایستادگی در برابر آن، صرفاً جنون خودکشی و بالاترین حماقت و نوعی ناپختگی و عدم بلوغ است. «ذهنی» بودن شدیدترین اهانتی است که، در نزد هگل، بتوان به کسی کرد. چه کسی اهمیت می‌دهد که فلان دانش‌آموز درباره نظریه اقلیدس یا گزاره‌های نیوتن و آینشتاین چه فکر می‌کند؟ تنفر از عالم، تقبیح آن، ایستادگی در برابر آن، عالم را مطابق سلیقه خود نیافتن، شکایت از آن، گفتن اینکه واقعیتهای همه برضد شماست، تلخکامی از این رهگذر، خون‌آلودشدن از نیش خارهای زندگی —

* the cunning of reason

اینها همه، به عقیده هگل، بر حقارت و نابینایی و عدم فهم و حماقت و نهایتاً رذیلت و فرومایگی دلالت دارد.

می‌خواهم این مطلب را کمی روشتر کنم. به عقیده هگل، فهم تاریخ در واقع به معنای فهم ماهیت امور به‌طور کلی است و، به این جهت، خودبخود به معنای نوعی خودیکسان‌بینی آگاهانه با الگوی آنهاست. بنابراین، آزادبودن با عقلانی‌بودن یکی است؛ عقلانی‌بودن به معنای فهم‌کردن است، و فهم‌کردن مساوی با جذب‌کردن [هر چیز] در هستی خویش. آزادنبودن به معنای روبروشدن با موانع خارجی است. هنگامی که بر مانعی چیره می‌شوید، مانع از آن شما می‌شود، همچنانکه اگر از ورود به ملکی ممنوع باشید، وقتی آن را بخرید یا در تصرف بگیرید، ملک از آن شما می‌شود و دیگر از ورود به آن ممنوع نیستید و آزادید.

در نظر هگل، تحسین یا تقبیح جریان بی‌حد و مرزی که هر چیزی باید براساس آن تبیین شود، بی‌معنا و احمقانه است. آگاهی از کل سیر عینی تاریخ و بعد ستایش بعضی از بخشهای آن چون مورد پسند ماست، و تقبیح برخی بخشهای دیگر چون شامل بی‌رحمی یا بی‌عدالتی یا اسراف و تبذیر است، معنایی بجز فرورفتن در حال و هوای ذهنی ندارد؛ و این خود مساوی با عجز از بالاتر و فراتر رفتن از (به اصطلاح هگل) «جامعه مدنی»^۶ است که از خواسته‌های اقتصادی مردم، یعنی آرزوهای خصوصی آنان برای رونق و ثروت و رفاه و خوش‌زیستی، سرشته شده است، و متفکرانی ظاهرین مانند لاک در آن سطح باقی ماندند. مشاهده زیر و زبر شدن وضع بشر و بعد آن را محکوم کردن چون به بی‌گناهان ستم و سنگدلی روا می‌دارد، به نظر هگل، عمیقاً ابلهانه و زشت است؛ مانند این است که عدد ۳ را تقبیح کنید چون ریشه دوم یا جذر آن عدد گویا نیست. کیست که بخواهد بداند فلان شخص درباره رویدادهای خطر کیهانی چه فکر می‌کند؟

چنین ناخرسندیها و واقعیتهایی پیش پا افتاده و مربوط به احساسات گذرای فردی اند. کسی لیاقت خویش را در مواقع بزرگ برآستی به ظهور می‌رساند که خود را به سطح آن برساند و متوجه باشد که امری سترگ و سرنوشت‌ساز در حال وقوع است، و هنگامی که احیاناً بشر به سطح نوینی می‌رسد که خود بخود چشم‌انداز واقعیتهای و نظامهای ارزشی را دگرگون می‌سازد، شمی برای درک آن موقعیت تاریخی داشته باشد.

در هگل، فرقی بزرگ وجود دارد بین امر ذهنی و شخصی و فایده‌جویانه و مخصوص طبقه متوسط و فردگرایانه از یک سو که گرچه ممکن است مرحله‌ای ضروری در تکامل بشر باشد، ولی مسلماً، به عقیده او، تا اوایل قرن نوزدهم منسوخ بود؛ و از سوی دیگر، امر عینی و عقلانی و نیرومند و جبری و تعیین‌کننده و ملموس یا، به اصطلاح او، امر «جهان تاریخی»^۷. این فرق در سراسر آثار او دیده می‌شود. هگل شیفته بزرگ‌مردی است که جوامع را می‌سازد یا نابود می‌کند، وجودی که تاریخ در این لحظه قدرت قاهر و مقاومت‌ناپذیر خود را در او خلاصه می‌کند، کسی که در عین حال هم وسیله و هم هدف سیر بی‌امان تاریخ است. پرسشهایی از این دست که آن مرد بزرگ عظیم‌الشان آیا خوب و بافضیلت و عادل است یا نه، در نظر هگل مطلقاً بی‌معنا و حتی حقیر و کوتاه‌بینانه است، زیرا این صفات مستلزم وجود ارزشهایی است که با دگرگونیهایی که مرد بزرگ عامل سترگ ایجاد آنهاست به وجود می‌آیند یا منسوخ می‌شوند. به عقیده هگل، مسأله دادگری یا بیدادگری چنین مردی به نظامی خاص از ارزشها، به دایره‌ای خاص از کردار و عمل، به لحظه‌ای خاص در تاریخ در هر زمان معین وابسته است. این ارزشها را مردان بزرگ گذشته شخصاً به وجود آورده‌اند. شهیدان یک نسل غالباً قانونگذاران نسل بعد می‌شوند. بنابراین، سخن از اینکه فلان چیز بد و نکبت‌بار و ناحق

و وحشتناک و عصبانی‌کننده است به مثابه گفتن این است که فعلاً در مرحله‌ای که فرایند بزرگ عقلانیت در این لحظه خاص به آن رسیده، آن چیز موصوف به آن اوصاف است. ولی با دگرگون شدن خود آن فرایند به وسیله اقدامی بی‌نهایت قهرمانی، به وسیله انقلاب، به وسیله جنگ، با ظهور قهرمان بغایت بزرگی که افکار و اعمال بشر را تغییر دهد، ارزشهای عصر گذشته به خودی خود منسوخ می‌شوند و آنچه در یک نسل، شنیع و انزجارآور می‌نمود، در نسل بعد مقرون به فضیلت به نظر خواهد رسید. از این رو، باید صبر کنیم، زیرا فقط آنچه تاریخ در آینده به آن واقعیت ببخشد، ارزشمند خواهد بود. ارزش اگر بخواهید واقعی باشد، باید عینی باشد، و «عینی» به معنای چیزی است که جهان — یعنی عقل، یعنی الگوی جهانی — قصد کرده است؛ همان چیزی است که در مرحله ایستادگی ناپذیر بعدی تکامل یا شکوفندگی یا بازشدن تدریجی طومار یا سیر محتوم — یا به گفته هگل، «سیر خدا در عالم»^۱ که در نزد او نهایتاً مساوی با اقدامات دولت است — الگوی جهانی یا عقل به صحنه می‌آورد.

الگو از فرد مهمتر است، زیرا اساساً فرد چیست؟ فرد بذاته همان قدر غیرقابل فهم است که یک تکه رنگ، یک صدا، بتنهایی، یک واژه خارج از جمله‌ای که واژه جزئی از آن است. واژه‌ها فقط هنگامی معنا می‌دهند که در جمله ترکیب شوند؛ رنگها و صداها نیز، خواه در طبیعت و خواه در آثار هنری، هنگامی معنا پیدا می‌کنند که در متنی که واقع شده‌اند دیده یا شنیده شوند. پس چرا قضیه باید در مورد آدمیان تفاوت کند؟ هیچ قانونی نیست که شامل یک تن بتنهایی شود. من آن چیزی هستم که هستم، زیرا در متن اجتماعی زمان و مکان خاصی قرار دارم. با انبوهی از رشته‌ها به همونانم، به اعضای خانواده‌ام، به شهرم، به نژادم، به دین و مذهبم، به کشورم، و به زنده و مرده و ناآمدگان متصل‌ام.^۲ مانند نوعی گره‌گاه یا کانون اتصال رشته‌های

بی‌شمارم. من و هرکسی که با هم در گروههایی با مناسبات دورتر و نزدیکتر — یا، به قول پرک، در جامعه بزرگ زندگان و رفتگان^{۱۱} — الگو تشکیل دهیم، مجموعاً مانند مرکزی هستیم که آن رشته‌های بی‌شمار در ما جمع می‌شوند و همچون شعاعهای دایره از ما به پیرامون می‌روند. برای درک هرکس، باید محیط و دوستان و مناسبات و فرودستان و فرادستان او را درک کنید، باید بفهمید که او چه می‌کند و از رهگذر چه چیز و چه کس بر او چه می‌گذرد. این امر نه تنها از آنرو ضروری است که روشن می‌کند که او کیست، بلکه به این جهت لازم است که او به معنای حقیقی کلمه وجود ندارد مگر به عنوان بخشی از کل آن الگو، همچنانکه یک صدا نیز بتهایی وجود ندارد (مگر به مفهومی کاملاً قابل چشم‌پوشی به عنوان یک اتفاق فیزیکی محض) الا در مقام جزء خاصی از آهنگی خاص که با سازی خاص و در متنی خاص نواخته شود. هگل از این قضیه چند نتیجه می‌گیرد. یکی استنتاج مشهور او که فرد را به عنصری انتزاعی در الگوی «ملموس» اجتماعی فرو می‌کاهد؛ دوم ردّ کسانی که می‌گویند چنین الگوها چیزی بیش از ترتیبات اجتماعی محض نیستند و دولت و قوانین و سایلی مصنوعی‌اند که برای راحتی افراد طرح‌ریزی شده‌اند؛ و سوم اصرار و تأکید او بر اینکه افراد به عنوان عناصر یا اجزاء شبکه دولت و قوانین، خواه و ناخواه به نحو انداموار و زنده در آن به هم پیوند می‌خورند. از اینجا سرچشمه می‌گیرد ستایشی که هگل نثار اقتدار و قدرت و شوکت دولت در برابر هوا و هوسها یا تمایلات فردی شهروندان یا اتباع می‌کند.

بی‌شک، نظر حقوق‌دانان هم‌روزگار هگل که قائل به منشأ تاریخی قوانین بودند، از بسیاری جهات خردپسند بود. آنان می‌گفتند نهادهای حقوقی به فرمان خودسرانه شاهان یا مجامع تأسیس نشده‌اند و سایلی نیستند که نظر به فایده آنها و برای تأمین فلان منفعت فلان

شخص یا طبقه ابداع شده باشند، بلکه باید جنبه‌ای از رشد ناخودآگاه یا نیمه‌خودآگاه جامعه و بیانگر نگرش آن به زندگی و مبین اندیشه‌ها و خواستها و آرمانها و بیمها و امیدها و باورها و علاقه‌های نیمه‌ابراز شده آن به‌شمار آیند، و هم نهاد و هم جوهر آنچه هر جامعه هست و آنچه می‌پندارد که هست، دانسته شوند. ولی این نظر نهایتاً در هگل به افراط کشانده شد و به منظومه‌ اسطوره‌ای شوم و بدخیمی مبدل گشت که اجازه می‌داد افراد به‌طور نامحدود در پای انتزاعاتی همچون دولت یا سنت یا اراده یا سرنوشت ملت یا نژاد قربانی شوند (به‌رغم اینکه هگل چنین مجرداتی را «ملموس» معرفی می‌کرد^{۱۱}). هرچه باشد، نباید از نظر دور داشت که دنیا از چیزها و اشخاص تشکیل شده است و بس. جامعه یا دولت، نه چیز است و نه شخص؛ شیوه‌ای است که چیزها و اشخاص بر طبق آن ترتیب یافته‌اند یا قرار است ترتیب یابند؛ الگوهای اجتماعی نه پسند و سلیقه‌ای دارند، نه اراده، نه مطالبات، نه سرنوشت و نه اختیاراتی. اما هگل چنان صحبت می‌کند که گویی الگوهایی از قبیل دولتها یا مذاهب از اشخاص یا چیزها واقعی‌ترند، گویی خیابان را خانه‌ها به‌وجود نمی‌آورند، بلکه، مانند آن قصه‌ مشهور هانس کریستیان آندرسن، خیابان است که خانه‌ها را ایجاد می‌کند.

دولت از همه‌ الگوها برتر است. بالاترین الگوهاست، زیرا همانند حلقه‌ اتصال آهنین فیشته^{۱۲}، همه‌ الگوها را به یکدیگر می‌پیوندد و یکپارچه می‌کند؛ دولت براسستی بشریت است، منتها در حد اعلای خودآگاهی و نظم و انضباط؛ و اگر بپذیریم که عالم در مسیری سیر می‌کند، باید قبول کنیم که در مسیری معقول سیر می‌کند، قبول کنیم که الگویی دارای نظم است و منظم‌ترین چیزهاست. هر آنچه در برابر آن بایستد محکوم به نابودی است، و بحق، زیرا تاریخ هرچه را حق است رفعت می‌بخشد و پیش می‌برد و هرچه را ناحق است رد می‌کند. یگانه منشأ عینی حق، مسیر واقعیات است، نه داوریه‌ای فردی، نه

هیچ مجموعه خاصی از قوانین، نه هیچ مجموعه‌ای از اصول اخلاقی، بلکه حکم سرپیچی‌ناپذیر و مطالبات تاریخ. هگل دائماً از این سخن می‌گوید که مطالبات تاریخ چیست و تاریخ چه چیزی را محکوم می‌کند؛ شیوه سخن گفتن امروز ما نیز که می‌گوییم فلان ملت یا بهمان شخص چگونه محکوم به حکم تاریخ است، گوشه‌ای از همان واقعگرایی هگلی است؛ تصویر ذهنی قدرت و پرستش قدرت و حرکت در جهت زور به خاطر نفس زور است. به عقیده هگل، این زور فرایندی الهی است که هرچه را باید خرد کند خرد و نابود می‌کند و هرچه را وقت چیرگی آن رسیده باشد بر تخت می‌نشاند — و این کار، به اعتقاد هگل، جوهر آن فرایند است. قهرمانان کارلایل و آبرمرد نیچه و نهضت‌های قدرت پرستی مانند مارکسیسم و فاشیسم که (هریک به شیوه خاص خود) اخلاق را ثمره موفقیت در تاریخ می‌دانند*، همه از این خاستگاه برمی‌خیزند. همچنین از اینجا سرچشمه می‌گیرد تضادی که هگل دائماً میان مردان بزرگ و انسانهای عادی برقرار می‌کند، میان پیکارگرانی که به ضرب تیشه راه خود را باز می‌کنند و بشر را به مرتبه‌ای بالاتر و نوین می‌رسانند، و موجودات انسانی مورچه‌واری که وظایفشان را انجام می‌دهند بی‌آنکه بپرسند بردن چنین باری آیا ضروری است. این فکر در فرقی که ما (به قول خودمان) میان واقعگرایی و غیرواقعگرایی می‌گذاریم، هنوز زنده است. «واقعگرایانه» غالباً به معنای خشن و بی‌رحمانه است و عدم خودداری از آنچه معمولاً خلاف اخلاق به شمار می‌رود و عدم تأثر از ملاحظات نرم احساسی و اخلاقی.

هگل درباره ضرورت اقدامات خشنی که معلمان ریاکار و

* مارکسیسم اندکی از فاشیسم به هگل وفادارتر است، زیرا فرض را بر این می‌گذارد که زمام قدرت را طبقات به دست دارند، و طبقه نهادی فوق بشری است، ولی فاشیسم به اراده خشن و آمرانه فردی بیشتر میدان می‌دهد. (یادداشت برلین)

زهد فروش اخلاق احیاناً آن را محکوم می‌کنند، بسیار بتأکید سخن می‌گوید. از سخنان اوست که: «قانقاریا با گلاب درمان نمی‌شود».^۳ پیشرفت نتیجه کار قهرمانان است، قهرمانانی که در مقامی بالاتر از اخلاق قراردادی و متعارف ایستاده‌اند زیرا تجسم روح انسان به عالیترین درجه‌اند، در مقامی آنچنان بلند و بر قله‌ای آنچنان سترگ که افراد عادی بشر از تشخیص آنچه در چنان جایگاه رفیعی می‌گذرد، ناتوانند. هگل می‌گوید قهرمانان «نه از آبخور سستهای آرام و متبرک از برکت گذشت زمان... بلکه از سرچشمه‌ای با محتوای پنهان،... از روحی باطنی نهفته در زیر سطح» سیراب می‌شوند.^۴ بنابراین، فضیلت‌های عادی در اینجا مصداق ندارند. گاهی هگل درباره قهرمانانش احساساتی می‌شود و افسوس می‌خورد که اسکندر در جوانی مرد، [یولیوس] قيصر به قتل رسید و ناپلئون به جزیره سنت هلن تبعید شد. گاهی از نیروی خشن و ددمشانه ایشان به شعف می‌آید. آنچه درباره قهرمانان می‌گوید، درباره اقوام نیز می‌گوید. اقوام نیز وظایف سنگینی را که تاریخ به آنها محول کرده است به انجام می‌رسانند، و تاریخ همین‌که کارش با آنها تمام شد، ردشان می‌کند. اقوام به‌سان جامه‌هایی‌اند که فرایند عظیم تاریخ گاهی آنها را به تن می‌کند، گاهی از تن می‌کند و هرطور که بخواهد به اطراف می‌پراکند. هر قوم پس از آنکه جام تلخ تاریخ را سرکشید که با تشنگی بی‌پایان در حسرت آن به سر می‌برد، به مقصودی که از او مراد بوده است پی می‌برد و سپس می‌میرد.^۵ قومی که پس از ایفای نقش خود همچنان بر زنده ماندن اصرار بورزد، از حیث سیاسی به مرتبه هیچ نزول می‌کند و خسته‌کننده و ملال‌آور می‌شود.

تاریخ سیر عینی عظیم و توفانزایی است که هر که را از آن اطاعت نکند، محو و نابود می‌کند. ولی ما چرا باید قلم عفو و اغماض بر این بی‌رحمیها بکشیم؟ چرا باید صرف وقوع چیزی خودبخود آن را توجیه

کند؟ آیا ما اینقدر با بازندگان، با قربانیان تاریخ، با دُن‌کیشوت، مخالفیم؟ اینقدر با کسانی که زیر چرخهای پیشرفت له می‌شوند سرِ ضدیت داریم؟ آیا تصور می‌کنیم از بدسرشتی بود که دُن‌کیشوت به ابتدال، به حقارت، به بی‌اخلاقی، به پستی امور واقع اعتراض داشت، و، هر چند از نادانی، می‌کوشید آرمانی والاتر برپا کند؟ هگل نمی‌خواهد به سکوت از این مسأله بگذرد. در نظر او، رؤیایی که شهیدان در سر می‌پروراندند نه تنها رقت‌انگیز، نه تنها سست، نه تنها نکوهیده بود، بلکه به یک معنا حکایت از شرارت و رذالت داشت. تنها چیزی که بتوان نام شرّ و بدی بر آن گذاشت، ایستادگی در برابر فرایند جهانی است، زیرا آن فرایند، در اصطلاح هگل، به معنای حقیقی تجسم و تجسد عقل است، و مخالفت با آن، برخلاف اخلاق. هگل، از این رو، از کسانی که به فایده هر چیز نظر دارند، از افراد تابع احساسات سطحی، از نوع‌دوستان و نیکوکارانِ پریشان‌اندیش، از مردمی که می‌خواهند مردم خوش و خوشبخت‌تر باشند و از دیدن تراژدیهای عظیم و انقلابها و اتاقهای گاز و درد و رنج وحشت‌انگیز بشر دستها را به اسف به هم می‌سایند – از اینها همه بیزار است و به چشم تحقیر به آنها می‌نگرد. این کسان، به نظر او، نه تنها به طرزی خفت‌بار به کوری دچارند و حرکت تاریخ را نمی‌بینند، بلکه بی‌یقین رفتارشان خلاف اخلاق است، زیرا با عَلم کردن خوبِ ذهنی [سوبژکتیف] در برابر خوبِ عینی [اُبژکتیف]، در مقابل خوبِ عینی ایستادگی می‌کنند، حال آنکه خوبِ ذهنی مانند ریاضیات ذهنی است که یاوه‌ای مضحک بیش نیست، و گرچه امکان دارد به مدتی کوتاه سد راه شود، سرانجام خرد و خاکشیر خواهد شد.

هگل با نثر تاریک و نیمه‌شاعرانه‌اش تنها از قدرت تجلیل می‌کند. قطعه‌ای وجود دارد که این موضوع بویژه در آن پیداست. در ۱۸۰۶، هگل سرگرم مرور بر آخرین صفحه‌های اثر بزرگ خود، پدیدارشناسی روح، بود. در آن زمان در شهر ینا زندگی می‌کرد و آتشیهای کوچکی را

که سپاهیان فرانسوی شب پیش از نبرد بزرگ ینا در اردوگاهشان برافراخته بودند، از دور می دید، و ناگهان به ذهنش رسید که آنچه می بیند تاریخ به صورت عینی است. این فکر حتی بیشتر قوت گرفت هنگامی که چند روز بعد هگل مشاهده کرد که ناپلئون سوار بر اسب از میان شهر می گذرد، و در این باره نوشت: «امپراتور — آن جان جهان — را دیدم که سواره از میان شهر می گذرد... واقعاً احساس عجیبی است دیدن چنین شخصیتی جسماً متمرکز در نقطه ای بی همتا در مکان، در حالی که اندیشه های چیره گر و آمرانه او سراسر جهان را می نوردند و در آن پخش می شوند»^{۱۶} — به تعبیر دیگر، ذهنی عظیم، نیرویی عظیم، زورگوی بزرگی که انسانها و چیزها را زیر مشت آهنین خود متلاشی می کند. چنین است تصور هگل از تاریخ عینی.

در این باره چه می توان گفت؟ تنها چیزی که بتوان گفت این است که هر انسان متوسطی این معادله را رد می کند که خوبی با موفقیت یکی است، زیرا معنایی که خوبی و حق نزد ما دارند این نیست. ممکن نیست کسی به ما بگوید که به جنگ نیرویی برتر و بزرگتر رفتن ذاتاً خلاف اخلاق است. البته، به نظر هگل نیز این کار خلاف اخلاق نیست، متها اگر مآلاً بُرد با شما باشد، و اگر شهید امروز، قهرمان و قانونگذار و دیکتاتور فردا بشود. به عقیده او، خوب بودن به مفهوم نهایی و عظیم و جهان تاریخی آن، مساوی با موفق بودن است. این قسم مصلحت جویی سیاسی، اینگونه موفقیت پرستی برای ما تهوع آور است، و هگل هیچ دلیل درستی نمی آورد که واقعاً این انزجار را زائل کند. تنها چیزی که در این دید هگلی وجود دارد چشم انداز پنهان و منسجمی از تاریخ است که، به عقیده او، با پرستش آنچه در نزد وی ارزشهای حقیقی است، یکی است. هگل عقیده دارد که ارزش حقیقی ارزشی است که مؤثر باشد، و تاریخ در واقع ارتش نیرومندی است که وقتی همه امکانات تحقق نیافته و همه شهیدان و آرمانگرایان محو و

نابود شدند، از خیابانهای وسیع پیروزمندانه رژه می‌رود، و اخلاق در حقیقت به معنای سر فرود آوردن در برابر واقعیات است. نشانه ویژه نظام فلسفی هگل در مقام کاربرد در سیاست این است که آنچه مؤثر بیفتد و به کار آید همان خوب است، و حق آن چیزی است که سبب موفقیت شود و مقاومتها را در هم بشکند و شایسته درهم شکستن مقاومتها باشد. بنابراین، شگفت نیست که هگل موافق دستورهای مترنخ برای سانسور و محدود ساختن آزادی بیان در دانشگاههای آلمان بود، و عجیب نیست که شاه پروس او را هنگامی [به استادی دانشگاه برلین] منصوب کرد که ابداً خواهان حضور هیچ لیبرالی در آن سمت خاص در آن زمان خاص نبود.

با اینهمه، نباید جانب انصاف را فرو گذاشت. هگل به پیشرفت تمدن خدمات ارزنده کرد، و تقریباً دست تنها بانی تاریخنگاری از منظر نهادها بود. قبلاً هر در و ویکو به این موضوع اشاره‌هایی کرده بودند. ولی هگل بود که این حقیقت را در خاطر همسلان خود نشاند که تاریخ بشر دست کم همان قدر که تاریخ پادشاهان و سرداران و ماجراجویان و کشورگشایان و قانونگذاران است، تاریخ نهادها نیز هست. بعلاوه، هگل بود که واقعاً روشن کرد مردم در تاریخ در پی امور کلی نیستند، بلکه آنچه را یکتا و فردی است جست و جو می‌کنند، و تاریخ از این حیث حقیقتاً و عمیقاً با علوم طبیعی تفاوت دارد. سخنان هگل درباره علوم طبیعی ناشی از جهل و به نحو غریبی خشک و جزمی و غالباً خنده‌آور است. ولی بصیرت بزرگ او در رساندن این معنا بود که علوم طبیعی همواره مشترکات چیزهای مورد مشاهده را می‌جویند تا با یافتن آنچه در بسیاری چیزها — اعم از اتمها و میزها و فیله‌ها و زمین لرزه‌ها — یکسان و یکنواخت است، به بیان قوانینی موفق شوند که در موارد بی‌شمار اتمها و میزها و بقیه چیزها صدق کنند. اما در تاریخ کسی در پی چنین چیزی نیست. وقتی که من

مطلبی راجع به روبسپیر یا ناپلئون می خوانم، نمی خواهم کسی به من بگوید که وجه اشتراک ناپلئون با همه ماجراجویان یا امپراتوران دیگر چه بود؛ و نمی خواهم دقیقاً بدانم که روبسپیر از چه جهت به سایر حقوقدانان و انقلابگران شباهت داشت. می خواهم پی ببرم که چه چیزی در این دو مرد اختصاصاً اهمیت داشت و خصلت منحصر به فرد هر یک بود. هنگامی که مطلبی درباره انقلاب کبیر فرانسه یا رنسانس می خوانم، به مشترکات این دو واقعه بزرگ تمدن بشر با تحولات در بابل یا در میان آرتکها کمتر توجه دارم. این امر ممکن است برای جامعه شناسان جالب نظر یا ذاتاً روشنگر باشد؛ ولی کار مورخ بیش از اشاره به شباهتها، رساندن تفاوتها و ترسیم چهره‌ای (و نه پرتونگاری) از رویدادهای منحصر به فرد و مطلقاً مشخص از مجموعه‌ای از رویدادها و اشخاص است. هگل این مفهوم را هم در مورد افراد و هم در مورد نهادها به کار می‌بست. مسلماً تا پیش از قرن نوزدهم، هیچ‌کس تصور نمی‌کرد که نوشتن زندگینامه یک ارتش، تشکیلات کشوری یک دولت یا تحولات یک مذهب امکان‌پذیر باشد. هگل به تاریخ چنان می‌نگریست که گویی درباره خود شکوفندگی روح بی‌حد و مرز و نامتناهی جهان بحث می‌کند. این نحوه نگرش، به رغم ابهام و تیرگی و جنبه اسطوره‌ای آن، به پیدایش روش نوین تاریخ‌نگاری، یعنی تاریخ روابط متقابل امور با یکدیگر، کمک فراوان کرد. شاید بدیع‌ترین کامیابی هگل پدید آوردن ایده تاریخ اندیشه بود. یقیناً هیچ‌کس تا پیش از او نه به این کار دست زده بود و نه تصور می‌کرد این کار امکان‌پذیر باشد که تاریخ افکار فلسفی یا هر افکار دیگری را، نه به صورت نوعی توالی ضعیف و نامنسجم — یعنی اول این حکیم و فلسفه او و بعد یکی دیگر — بلکه به شکل سیر تکاملی اندیشه‌ها در نسلهای پیایی متفکران و با توجه به رابطه نزدیک افکار با تغییرات اقتصادی یا اجتماعی یا سایر دگرگونیها در هر جامعه یا فرهنگ، به

نگارش درآورد. اینها همه امروز آنچنان بدیهی شده است که دیگر کمتر کسی خلاقیت و نوآوری هگل را به یاد می‌آورد.

از این گذشته، هگل نه تنها برای تاریخ و ارزش تاریخ اهمیت بی حساب قائل بود، بلکه بی نهایت بر این امر تأکید داشت که همه چیز در تاریخ مهم است و هیچ چیز دیگری مهم نیست. او حتی بیش از هر در در این باره تأکید سخن می‌گفت که بین واقعیات مرتبط و نامرتبط با تاریخ نمی‌توان بوضوح فرق گذاشت، زیرا نحوه لباس پوشیدن و غذا خوردن و دریانوردی و آواز خواندن و لهجه و خط یک قوم ممکن است روشن‌گرتر از اقدامات رسمی، یعنی جنگها و عهدنامه‌ها و نوع حکومت آن باشد. در کل جریان تاریخ که قومی در آن ایفای نقش کرده و در لحظه مقدر بر صحنه ظاهر شده و سپس به حکم سرنوشت از صحنه بیرون رفته است، به هیچ وجه نمی‌توان گفت که چه چیزی ممکن است برای تبیین و یافتن علل آن جریان سودمند باشد.

در شیوه قدیم تاریخ‌نگاری نتایج اخلاقی گرفته می‌شد، و گذشته عمدتاً به منظور پندآمोختن از خطاها و کارهای زشت گذشتگان مطمح نظر بود. هگل به این شیوه تاریخ‌نگاری می‌تاخت و ستایش و نکوهش گذشتگان را محکوم می‌کرد و به افراد متعقل و پیرو عقلانیت ندا می‌داد که خود را با نیروهای عظیم [تاریخ] در وحدت ببینند، زیرا آن نیروها گرچه ممکن بود عاقبت موجد قدرت پرستی و شکلی بخصوص سبعانه از واقعگرایی سیاسی شوند، ولی در ضمن کمک می‌کردند که همه واقعیات تاریخی دارای ارزش برابر به نظر برسند. پس چنین می‌نمود که برای یافتن چاره هر مشکل باید به تاریخ رجوع کرد — البته تاریخ مستقل از تجربه، تاریخ روحی یا معنوی، ولی به هر حال، تاریخ. تاریخ از این حیث که به مردم بگوید چگونه زندگی کنند، بدین ترتیب در جایگاهی قرار می‌گرفت که زمانی در گذشته از آنِ الاهیات بود. تاریخ به صورت نظریه جدید عدل الاهی درآمده بود

و می‌بایست حقانیت حکمت ایزدی را توجیه کند. تاریخ بر طبق این نگرش جدید، تاریخ‌نگاری به سبک قرن هجدهم را که واقعیات را برحسب فلان ملاک ذهنی خوب و بد رده‌بندی می‌کرد، از ارزش و اعتبار می‌انداخت، و بر وزن شیوه‌ای در نگارش تاریخ می‌افزود که در نهایت دقت و امانت، همه واقعیات را به یک چشم می‌نگریست و حتی در نامحتمل‌ترین گوشه و کنارها به جست‌وجوی آنها می‌رفت. تاریخ به بالاترین درجه اهمیت رسیده بود و همه چیز در آن درخور توجه بود، زیرا امکان داشت ذات شبکه یکتا و زنجیره عناصری را آشکار کند که عالم در مقام شخصیتی منفرد از آنها تشکیل می‌شود و انسانها را باید اجزا و جوارح آن دانست.

بعلاوه، هگل توجه ما را به عوامل ناخودآگاه در تاریخ جلب کرد: یعنی نیروهای پنهان و سائقه‌های عظیم غیرشخصی یا، به تصور او، تلاشهای نیمه‌خودآگاه عقل برای فعلیت‌بخشیدن به هستی خود که ممکن است نامشان را نیروهای نیمه‌هشیار و علل مخفی و مرموز روانی گذاشت و امروز اهمیتشان، به عقیده ما، لااقل مساوی با نیت آگاهانه سرداران یا شاهان یا انقلابگرانِ خشن و بی‌رحم است. این امر نیز به سهم خود کمک کرد که جنبه‌های شخصی و (اگر مجاز به استفاده از این تعبیر باشم) ملاحظات اخلاقی از تاریخ زدوده شوند.

روش هگل از جهت کاربرد آن در مورد آثار هنری و حس عظمت و زیبایی هنر و عموماً حوزه زیبایی‌شناسی نیز ارزشمند است. او خود تصور می‌کرد که به زبان معشوش و آشفته رمانتیکها انضباط و دقت بخشیده است. ولی این تصور، پندار پوچی بیش نبود. صورت، بظاهر نوعی کیفیت غلط‌انداز فنی پیدا کرد، ولی محتوا همچنان یکسره نامفهوم ماند. به‌رغم همه کوششها، مفاهیم هنوز سست و به دور از دقت‌اند. همه مصطلحات رمانتیک او و دیگر فیلسوفان مابعدالطبیعی و شاعران آلمانی آن دوره — مفاهیمی مانند

استعلا و یکپارچگی، تعارض درونی، نیروهایی که یکدیگر را از سویی نابود می‌کنند و از سوی دیگر همجوش می‌شوند و یکدیگر را بارور می‌سازند، مفهوم وحدت که هم مبدأ است و هم مقصد، الگو و هدف، ذات هر چیز که هم وجود است و هم فرایند، هم بودن است و هم شدن — اینها همه وقتی در منطق یا در تاریخ یا در علوم به کار روند به ابهام و یاوه‌گویی می‌انجامند، اما در وصف امور وصف‌ناپذیری همچون زیباییها و فرایندهای روانی و آثار هنری، سهمی منحصر به فرد پیدا می‌کنند. مصطلحات رمانتیک در توصیف تجربه‌های کمابیش غیرقابل توصیف بیشترین تأثیر را می‌گذارند، زیرا خاطره‌انگیز و نادقیق و متداعی تداعیات مبهم‌اند و به گنجینه‌ای از صور خیال و استعاره‌ها اتکا دارند. یک شعر، یک سمفونی یا هر تجربه‌ی هنری از هر قسم چگونه باید توصیف شود؟ شاید بهتر باشد که هیچ نگفت؛ ولی اگر بخواهیم چیزی بگوییم، زبان سلیس و عموماً قابل فهم متفکرانی همچون هیوم و ولتر و حتی هِلوسِیوس که اندیشه‌ی برآستی روشن داشتند و شیوا و روان می‌نوشتند، در اینجا به کار نمی‌آید. مثلاً در موسیقی گاهی از جهتی منطقی است که از نوعی رشد دیالکتیکی سخن بگوییم: آهنگی با نغمه‌های دیگر برخورد می‌کند و سپس آرام با آنها جریان می‌یابد و همه با هم محو می‌شوند ولی باز زنده‌اند و بالا می‌روند؛ نیروهای متعارض به صورتی پربارتر یکپارچه می‌شوند و از اجزای سازنده‌ی اصلی غنا و کمال بیشتری پیدا می‌کنند. در اینجا ممکن است از رشد پنهان و نیمه‌هشیار نیروهایی سخن گفت که ناگهان به شکل بارانی زرین و باشکوه به انفجار می‌رسند. زبان تیره و تار و در عین حال بی‌نهایت خیال‌انگیز هگل — و از او بیشتر، دیگر فیلسوفان رمانتیک، شلینگ و برادران اشلگل و نُوالیس و حتی کُلریچ و تا اندازه‌ای کارلایل — در لحظه‌هایی با استفاده از استعاره‌های برگرفته از موسیقی و زیست‌شناسی برآستی به قلب خلاقیت نفوذ می‌کند. چنین

زبانی تا حدی می‌رساند که گوهر شکوفندگی الگو در یک سمفونی یا اپرا یا موسیقی کلیسایی چگونه است - یعنی روابط متقابل ناملموس و در عین حال بسیار واقعی صوتها و احساسها و حتی هدفهای اخلاقی؛ این شیوه بیان نیمه‌شاعرانه، هر چند با خطر ابهام‌افکندن در مسأله همراه است، امکان دارد حسی بمراتب زنده‌تر از خطوط کلی یک فرهنگ یا آرمانهای یک مکتب هنری یا فلسفی و نگرش یک نسل به دست دهد - چیزی که تحلیل آن با مصطلحات دقیقتر و منطقاً منسجم‌تر و نزدیکتر به واقعیت امکان نمی‌پذیرد، مصطلحاتی که با برخورداری از معیارهای صحت و امانت، در حوزه‌هایی که مساعد با بحثهای دقیقتر باشند، حقیقت را تضمین می‌کنند. در نقد ادبی و تاریخ هنر و تاریخ سیر اندیشه‌ها و تحلیل تمدنها و در هر زمینه‌ای که پای شعر و نثر هر دو در میان بوده است، روش هگل دایر بر تز و آنتی‌تز و وصف تبدیل دائمی هر چیز به ضد آن و تعادل ناپایدار نیروهای متعارض، ذوق و حساسیت و نحوه ابراز آن را در اروپاییان برآستی دگرگون ساخته است.

خطای واقعی هگل این بود که او گمان داشت کل عالم نوعی اثر هنری است که خود، آفریننده خویش است و، بنابراین، بهترین وسیله توصیف آن، اینگونه مصطلحات برگرفته نیمی از زیست‌شناسی و نیمی از موسیقی است. در نتیجه، او بسیاری نظریات غلط و ناصواب به بشر تحمیل کرد، از این قبیل که ارزش عین واقعیت است، و خوب آن چیزی است که به موفقیت بینجامد: قضیه‌ای که همه اشخاص برخورداری از احساس اخلاقی، چه از مدتها پیش از هگل و چه پس از او، آن را بحق مردود شمرده‌اند. مجرم بزرگ او ایجاد منظومه اسطوره‌ای پر عرض و طولی بود که هم دولت در آن یک شخص انگاشته می‌شود و هم تاریخ، و تنها یک الگو وجود دارد که فقط با بینش مابعدالطبیعی می‌توان به تشخیص آن کامیاب شد. هگل مکتب تاریخ مستقل از

تجربه‌ای به وجود آورد که امور واقع عادی در آن نادیده گرفته می‌شد، زیرا برخلاف مورخ عادی که باید به شیوه غم‌انگیز و وسواسی و ناقص تجربی پیش برود، فیلسوف مسلح به بینش برتر، به نیروی گونه‌ای دویینی عقلانی، یعنی قسمی نهان‌بینی که به او امکان می‌دهد از هر آنچه روی داده با یقین ریاضی خبر بدهد، قادر به استنتاج هر رویدادی است.

اما هگل، به‌رغم همه عیوب، نظامی پهن‌آور پدید آورد که مدتهای مدید بر اذهان بشر مستولی بود. در چنین الگوی درهم‌بافته‌ای، جایی برای آزادی نیست. جایی که یگانه شکل عرض اندام اطاعت از الگو باشد؛ جایی که آنچه به آن آزادی نام می‌دهید به معنای نوعی فضای خالی، ولو کوچک، نباشد که در آن حق انتخاب شخصی داشته باشید و دیگران مزاحم شما نشوند، در چنین جایی امکان آزادی وجود ندارد. آزادی به تعبیر هگل صرفاً مساوی با تسخیر یا تملک موانع سد راه شماست، و باید آنقدر در این راه پیش بروید تا همه چیز را تسخیر کنید و به تملک درآورید، و آن‌گاه است که بر عالم سیادت پیدا می‌کنید. تا هنگامی که در این کار موفق نشده‌اید، بالاترین کاری که از دستتان برآید این است که بفهمید چرا باید چنین باشید که باید باشید، و به جای ناله و فغان و شکایت از بارهای وحشت‌انگیزی که بر دوش دارید، شادمانه به استقبال آنها بروید. ولی شادمانه به استقبال تحمل بار رفتن، آزادی نیست.

همیشه کسانی بوده‌اند که خواسته‌اند در دستگاهی محکم و نفوذناپذیر ایمنی داشته باشند، و به جای آزادبودن، در نظامی خشک و متصلب به گوشه‌ای ایمن برسند که حق خود می‌دانند. برای چنین کسان، هگل پیامی تسلی‌بخش دارد. ولی این فکر از اساس دچار خلط و اشتباهی عظیم است. خطای تاریخی مرگباری است که بگوییم آزادی بنا به درکی که ما از آن داریم، مساوی است با حس تعلق به

جایی منحصر به فرد که در آن از هر مانعی مصون اید، زیرا همه موانع را می‌توانید پیش‌بینی کنید. این ممکن است نوعی حکمت و فرزانه‌گی یا فهم و درک یا وفاداری یا سعادت یا قداست باشد، ولی آن چیزی نیست که به آن آزادی می‌گوییم. جوهر آزادی همواره در این بوده که بتوانید آنگونه انتخاب کنید که می‌خواهید، زیرا خواسته‌اید بدون اجبار، بدون زور، بدون بلعیده شدن در دستگاهی عظیم آنگونه انتخاب کنید؛ جوهر آزادی در این بوده که حق داشته باشید مقاومت کنید، عامه‌پسند نباشید، به پای اعتقادات خود بایستید، زیرا آن اعتقادات را از آن خود می‌دانید. این یعنی آزادی راستین، و بدون آن، نه هیچ نوع آزادی وجود دارد و نه حتی توهم آزادی.

سن سیمون

کنت هانری دو سن سیمون بزرگترین پیشگوی رویدادهای قرن بیستم است. نوشته‌ها و زندگی‌اش پریشان و حتی به هم ریخته بود. در زمان حیاتش دیوانه‌ای دل‌آگاه دانسته می‌شد. بسیار بد می‌نوشت - در نوشته‌هایش بارقه‌های شهود با بخشهای مطوّل حاوی تخیلات ساده‌لوحانه و عجیب و غریب درمی‌آمیخت. شهرتش پس از مرگ افزایش یافت. کارل مارکس که آن همه از او اقتباس کرده بود، او را به صف سوسیالیستهای (به اصطلاح) ناکجاآبادی تنزل داد، و این امر بسیار در ایجاد این برداشت مؤثر بود که سن سیمون، به رغم قریحه و استعداد، از فرط ساده‌لوحی و حماقت و جنون چسبیدنِ منحصرأ به یک فکر، درخور مطالعه عمیق نیست. ولی اگر پیشگویی‌ها را با هم بسنجیم، و پیش‌بینی‌های کارل مارکس را با پیش‌بینی‌های سن سیمون مقایسه کنیم، حاصل کار بیشتر به سود سن سیمون تمام خواهد شد.

سن سیمون در سراسر عمر در استیلای این فکر بود که مسیح نوظهور است و سرانجام آمده است تا دنیا را نجات دهد، و در عصری می‌زیست که بسیاری از مردم دیگر نیز همان احساس را درباره خود داشتند. از حیث انبوه فوق‌العاده مسیحیان خودبزرگ‌بین، هرگز دوره‌ای قابل قیاس با اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم وجود نداشته است. همه ظاهراً در آن ایام فکر می‌کردند که عاقبت از موهبت ژرف‌بینی و قدرت تخیلی منحصر به فرد بهره‌مند شده‌اند و به حکم سرنوشت کلیه شرور و آفات گریبانگیر بشر را مرتفع خواهند ساخت.

اگر روسو را بخوانید، این احساس به شما دست می‌دهد که او تصور می‌کند گرچه پیشینیانی داشته، ولی تنها کسی که نور نهایی به وی ارزانی شده خود او بوده است. همین‌طور فیثته: احساس می‌کنید که او می‌گوید البته لوتر مهم بود، عیسی مسیح مهم بود، فیلسوفان بزرگ یونانی مهم بودند، ولی تنها اوست که در نهایت سرچشمه اشراق است، و این امتیاز به وی تعلق می‌گیرد که دروازه‌هایی را که متفکران پیشین بزور فقط تا نیمه یا یک‌چهارم به روی بشر گشوده بودند، او به برکت ایثار و رسالتی که بر عهده دارد سرانجام تا ابد چهارطاق باز کند.

درست همین احساس را از خواندن هگل حاصل می‌کنید که می‌پنداشت در ترکیبی هماهنگ و عظیم که نهایتاً سرجمع کل خردمندی و فرزاندگی و دانش بشری است، خود او برآیند و ستیز کامل همه اندیشه‌های پیشین است و، بنابراین، تنها کاری که همه مریدان و حتی ابناء بشر پس از او باید بکنند به دست آوردن و به کار بستن نتایج تعلیم اوست. در فرانسه نیز از آشنایی با سوسیالیستهای ناکجا آبادی، سن سیمون و فوریه و حتی جانشینانشان بازار و لرو، این تأثر دست می‌دهد که می‌خواهند بگویند: «بله، البته، پیشینیانی وجود داشته‌اند؛ موسی بوده، سقراط بوده، مسیح بوده، نیوتن بوده، دکارت و متفکران مهم دیگر و حتی نابغه‌هایی بوده‌اند. ولی آنان فقط اشاره‌هایی کردند و به کنایه سخن گفتند و تنها گوشه‌ای از حقیقت به دستشان آمد. در آنچه من اکنون می‌خواهم به شما بگویم مطلب سرانجام آشکار خواهد شد.» اما با همه اینها، سن سیمون هنوز هم متفکری مهم و براستی شگفت‌انگیز است.

اکنون می‌خواهم از برخی از آموزه‌هایی نام ببرم که او در ابداع آنها از هیچ‌کس کمتر نبوده است. انتساب هر آموزه یا اندیشه‌ای به یک تن و تنها به یک تن در موضوع غیردقیقی مانند علوم انسانی همواره بسیار دشوار است. با اینهمه، بدون ترس از مخالفت، سن سیمون را

می‌توان بیش از آلمانیها پدر مکتب تاریخ-محوری در اروپا معرفی کرد و گفت که او کسی بود که روشهای غیرتاریخی قرن هجدهم را واقعاً به نقد کشید و شخصاً تفسیری از تاریخ مطرح کرد که اساس مکتب گرانقدر تاریخنگاری فرانسه در اوایل سده نوزدهم قرار گرفت و سلاحيهایی به دست داد که به جای طرحهای مبهم ایده‌نولوژیک ایده‌آلیستهای آلمان در آن زمان، به یاری آنها تاریخ واقعی و ملموس نوشته شد.

سن سیمون نه تنها پدر تاریخنگاری — به‌هرحال در فرانسه و احتمالاً در اروپای غربی — است، بلکه همچنین پدر ایده‌ای است که من نام آن را تفسیر تکنولوژیک تاریخ می‌گذارم. تفسیر تکنولوژیک کاملاً با تفسیر ماتریالیستی یا مادی یکی نیست، ولی ریشه آن است و، از برخی جهات، بسیار بدیعت‌تر و پذیرفتنی‌تر است. سن سیمون نخستین کسی بود که طبقات اجتماعی را به مفهوم جدید و دارای موجودیت اقتصادی و اجتماعی و مستقیماً وابسته به پیشرفت تکنولوژی تعریف کرد — یعنی پیشرفت ادوات ماشینی و پیشرفت شیوه‌هایی که مردم بدان وسیله محصولات را به دست می‌آورند و توزیع می‌کنند و به مصرف می‌رسانند. مختصر اینکه نخستین کسی که توجه جدی پژوهندگان را به عوامل اقتصادی در تاریخ جلب کرد، سن سیمون بود. بعلاوه، هر جا سخن از جامعه و اقتصاد برنامه‌ریزی شده و فن‌سالاری و ضرورت، به اصطلاح فرانسویان، «دیریزم»* و ضدیت با آزادگذاری باشد؛ هر جا چیزی به نام «دست جدید»** وجود داشته باشد؛ هر جا پای تبلیغات به هواداری نوعی سازماندهی عقلانی به

* dirigisme. برنامه‌ریزی اقتصادی و کنترل دولتی. (مترجم)

** New Deal. ارزیابی و سازماندهی اساسی و مجدد به تکالیف و مسؤولیتهای دولت به قصد ایجاد آثار درازمدت در اقتصاد و جامعه. این اصطلاح را نخستین بار فرانکلین روزولت رئیس‌جمهور آمریکا در وصف برنامه‌های خود برای نجات آمریکا از رکود اقتصادی و بیکاری گریبانگیر آن کشور در دهه ۱۹۳۰ به کار برد. (مترجم)

صنعت و بازرگانی و کاربرد علم به سود جامعه و عموماً طرفداری از هر چیزی که اکنون مرتبط با برنامه‌ریزی دولتی (به تفکیک از آزادگذاری) در میان باشد — و خلاصه هر جا صحبت‌هایی از این قسم شنیده شود — افکاری که بر سر زبانها می‌افتد، اول در دستنوشته‌های نیمه‌منتشرشده سن‌سیمون به دنیا آمده است.

از این گذشته، سن‌سیمون بیش از هرکس دیگر مبدع فکر حکومت خواص بر جامعه با استفاده از نوعی اخلاق دوگانه بود. البته چیزی از این دست در افلاطون و متفکران پیشین نیز هست، اما سن‌سیمون تقریباً نخستین کسی است که بصراحت می‌گوید برای جامعه اهمیت دارد که حکومت نه به شیوه دموکراسی، بلکه به دست خواص اشخاص نخبه‌ای باشد که نیازها و امکانات عصر را از نظر تکنولوژی درک کنند؛ و چون اکثر آدمیان احمق و تابع هیجانات‌اند، خواص روشن‌بین جامعه باید خود در عمل پیرو یک نوع اخلاق باشند و نوع دیگر را به گله انسانی اتباع خود بخوراند. بنابراین، فکر اخلاق دوگانه که این همه درباره آن مثلاً در وصف «کابوس شهر»‌های هولناک آلدس هاکسلی و جرج اُروِل شنیده‌ایم، از نظریات طلایی و خوش‌بینانه سن‌سیمون برمی‌خیزد که به هیچ وجه چنین معیار دوگانه‌ای را غیراخلاقی و خطرناک نمی‌دانست، بلکه تصور می‌کرد این یگانه طریق پیشرفت و تنها راه پیشروی بشر به سوی دروازه‌های بهشتی است که، به پندار او و سایر متفکران قرن هجدهم، بشریت به آن استحقاق دارد و اگر به اندرزه‌های او گوش بدهد، بزودی به آن خواهد رسید.

سن‌سیمون کوبنده‌ترین حمله‌ها را متوجه شعارهای قرن هجدهم مانند آزادی مدنی، حقوق بشر، حقوق طبیعی، دموکراسی، آزادگذاری [اقتصادی]، فردگرایی و ملیت‌گرایی می‌کند؛ و به این دلیل به آن امور حمله می‌برد که، برخلاف متفکران سده هجدهم، نخستین کسی است که می‌بیند مدیریت فرزندان بر جامعه با حکومت مردم بر خود

منافات دارد؛ می‌بیند که منافات بین جامعه‌ای است که مدیریت آن به دست گروهی از فرزندگان باشد که کسی به غیر از آنان نداند به‌سوی چه هدفی حرکت کند و بشر را چگونه به جانب آن براند، و از سوی دیگر این نظر که حکومت بر خود حتی بهتر از حکمرانی خوب دیگران است. البته او به حکومت خوب اعتراضی ندارد، ولی کاملاً آگاه است که این امر به معنای عدم امکان حکومت بر خود است. سن سیمون نخستین کسی است که این موضوع را روشن می‌کند، و به این دلیل است که حمله او به ایده‌های لیبرالی سده هجدهم که در قرنهای نوزدهم و بیستم نیز به آنها ارج نهاده می‌شود، نه تنها دارای رنگ امروزی است، بلکه براستی مایه‌ای از ابداع و نوآوری در آن وجود دارد. گویی او نخستین کسی بود که تالیهای منطقی عقایدی را احساس می‌کرد که در اندیشه بسیار سطحی‌تر و ظاهراً بمراتب روشتتر متفکران بزرگ قرن هجدهم در فرانسه و آلمان، با عقاید متضاد همه، با هم جمع می‌شدند.

و سرانجام، سن سیمون نخستین مبدع چیزی است که می‌توان آن را دین دنیوی خواند - یعنی نخستین کسی که متوجه شد انسان نمی‌تواند فقط با خردمندی تکنولوژیک زندگی کند، و باید کاری کرد که احساسات و هیجانات و غریزه‌های دینی آدمی نیز تحریک شود. او نخستین کسی بود که البته نه با نگاه سرد و خالی از عاطفه، بلکه با شور و شوق فراوان و عواطف گرم و فطری خود، دست به ابداع جانشینی برای دین زد. غرض، وجهی متفاوت و دنیوی و انسانی از مسیحیت، بدون الاهیات، است که به بسیاری صورتهای گوناگون از قرن نوزدهم به بعد رواج گرفت و چیزی بود مانند مذهب انسانیت کانت یا همه شبه‌ادیان و اخلاقیات دارای رنگ دینی که ایمان بدیلی دانسته می‌شد برای خردورزان به جای جزمیات کور و ضدعلمی الاهی‌دانان تاریک‌اندیش گذشته. همین کافی است که اگر نگوییم

که هیچ‌کس از نظر تأثیر و نفوذ بعدی به پای سن‌سیمون نمی‌رسد، دست‌کم او را یکی از دوران‌سازترین، نوآورترین و تأثیرگذارترین متفکران عصر خود بدانیم. چنانکه نشان خواهیم داد، او نیز مانند دیگر متفکرانی که دربارهٔ آنان بحث کرده‌ام، بیش از قرن نوزدهم برای قرن خود ما موضوعیت دارد.

از تاریخ-محوری شروع می‌کنم که، به عقیدهٔ من، عمدتاً از او سرچشمه می‌گیرد. مسأله‌ای که خاطر سن‌سیمون و هم‌روزگاران او را مشغول می‌کرد، شکست انقلاب کبیر فرانسه بود. سن‌سیمون در ۱۷۶۰ به دنیا آمد و در ۱۸۲۵ درگذشت. برای توضیح اینکه آراء او چگونه به صورتی درآمد که می‌بینیم، در اینجا باید مختصری نیز دربارهٔ زندگی او بگوییم. سن‌سیمون عضو خاندان بزرگ سن‌سیمون بود که قریب به یکصدسال پیشتر دوک نامدار سن‌سیمون، نویسندهٔ کتاب معروف خاطرات نیز از آن برخاسته بود. او بسیار به این امر افتخار می‌کرد، و حتی تبار خود را به شارلمانی می‌رسانید. جمله‌های زیر از او دربارهٔ این موضوع است:

من می‌نویسم زیرا اندیشه‌های نو دارم. افکارم را به صورتی که در ذهنم شکل گرفته‌اند بیان می‌کنم و آراستن و صیقل دادن آنها را به نویسندگان حرفه‌ای می‌سپارم. من از نوادگان کنت‌های ورماندوآ و وارث ادبی دوک سن‌سیمون‌ام و، بنابراین، به شیوهٔ نجیب‌زادگان می‌نویسم. هر کار بزرگی که به انجام رسیده و هر سخن بزرگی که گفته شده، همواره از دست و زبان نجیب‌زادگان برآمده است. کپرنیک و گالیله و بیکن و دکارت و نیوتن و لایبنیتس همه از نجبا بودند. ناپلئون نیز اگر تصادفاً به یک تخت سلطنت خالی برنخورده بود، اندیشه‌هایش را به جای اینکه به مرحلهٔ عمل درآورد، به نگارش درمی‌آورد.^۱

این نمونه خوبی از سبک نگارش پرمطراق سن سیمون است. می‌گویند به مستخدم خود سپرده بود که هر بامداد او را با این کلمات بیدار کند: «برخیزد آقای کنت - کارهای بزرگی باید به دست شما انجام شود؟»

سن سیمون خُلُقِ بی‌تاب و بی‌قرار و مخیله‌ای قوی و قلبی گرم داشت. در جوانی به آمریکا سفر کرد و در آنجا وارد خدمت ارتش شد و در محاصره یورک‌تاون به فرماندهی ژنرال واشینگتن شرکت جست. پس از جنگ آزادی‌بخش آمریکا، به مکزیک رفت و چون فکر اصلاح جامعه به وسیله طرح‌های عظیم تکنولوژیک دست از سرش برنمی‌داشت، کوشید به نایب‌السلطنه اسپانیا در آن کشور پذیراند که برزخ پاناما را بشکافد و کانالی در آن حفر کند که فکر می‌کرد انقلابی در بازرگانی در آن آبها به وجود خواهد آورد. این فکر در آن ایام هنوز وقتش نرسیده بود، و هیچ‌کسی کوچکترین توجهی به آن نکرد. سن سیمون از مکزیک به هلند رفت تا حمله‌ای را به مستعمرات بریتانیا باعث شود؛ و از آنجا به اسپانیا سفر کرد و کوشید اسباب حفر کانالی را بین مادرید و دریا فراهم کند. دلمشغولی او به این بود که به وسیله حفر کانال و سپردن کاری به آب، یعنی طبیعت، که آدمیان با آن همه مشقت و اسراف مجبور به انجام آن بودند، طبیعت را به خدمت بشر بگمارد. هیچ‌یک از اینها به جایی نرسید، و انقلاب کبیر فرانسه حفر کانال اسپانیا را که نزدیک به عملی شدن بود، منتفی ساخت.

در انقلاب کبیر البته سن سیمون با اصلاحگران هم‌دل بود. او قبلاً شاگرد دالامبر، ریاضی‌دان و نویسنده بزرگ و ویراستار دایرةالمعارف بود^۲ و شخصاً با بعضی از اصحاب دایرةالمعارف در اواخر سده هجدهم آشنایی نزدیک داشت و می‌خواست حلقه پیروان روشنگری در آن قرن را با حضور خود تکمیل کند. از این رو، لقب کنت را رها کرد و نام

خود را مسیو بُن‌آم* گذاشت. در انقلاب به هواداری شورشیان
 ژیروندن برخاست. اما دیری نگذشت که انقلاب به دوره وحشت
 رسید، و سن سیمون چون از اشراف بود، حکم دستگیری‌اش صادر
 شد و نزدیک بود دستگیر شود. شخص دیگری اشتباهاً به جای او
 بازداشت شد، ولی سن سیمون بنا به خوی و خصلتی که داشت، به
 محض اطلاع از آن واقعه، برای آزادی کسی که بیگناه به زندان افتاده
 بود، خود را معرفی کرد. از دوره وحشت به نحو معجزه‌آسا جان به در
 برد، و همین‌که به سلامت جست با همان شور و حرارت همیشگی و
 با این نظریه که می‌خواهد بشر را اصلاح کند، وارد جریان زندگی شد.
 به اعتقاد او، عیب بزرگی می‌بایست در حال و کار آدمیان وجود داشته
 باشد که آن همه افکار بلند اشخاص عالی‌منش برخوردار از دانایی
 مطلق و ظرافت طبع و هوش عمیق و توجه دقیق به حقیقت، به آن
 کُشت و کشتار زیر تیغ گیوتین منجر شود. اما کسی که در صدد اصلاح
 بشر باشد، باید کلیه علوم و فنون را بداند و بیاموزد و مطالعه کند، و از
 آن بالاتر، از جام تجربه بنوشد و حقیقت فضیلت و رذیلت را درک
 کند، و بدین منظور، باید تا حد امکان از تجارب بیشتر و متنوع‌تر بهره
 برد. باید گوشه و کنارهای زندگی را هرچه بیشتر دریابد، و خلاصه،
 زندگی کند. برای این کار، باید پول داشته باشد. متأسفانه املاک
 سن سیمون در انقلاب ضبط شده بود. بنابراین، او با تمام قوا وارد
 معاملات مالی شد، در خرید و فروش املاک مصادره‌شده نجبا شرکت
 کرد، ثروتی کلان اندوخت ولی همه را شریک آلمانی‌اش بارون رِدرن
 با کلاهبرداری از دستش درآورد، و عاقبت به همان وضعی رسید که
 در انقلاب شروع کرده بود — یعنی بی پول و مفلس.

ولی تا این هنگام عمری به سر برده و زندگی کرده بود. مهمانی‌های

* Bonhomme (واژه فرانسوی) به معنای آدم نیک‌سرشت و خوب و عادی. (مترجم)

شام مفصل به کسانی مانند فیزیکدانها، شیمی دانها، فیزیولوژیست‌ها و ریاضیدانها داده بود که آنان را جالبترین مردان عصر می‌دانست و امیدوار بود اسرار کار و پیشه همگی را بیاموزد. ریاضی را تا اندازه‌ای قبلاً از دالامبر آموخته بود. بعدها در زندگی گله می‌کرد که آن دانشمندان غذاهای او را خوردند و درباره همه چیز زیر آسمان کبود حرف زدند به استثنای آنچه او می‌خواست راجع به آن سؤال کند. به هر حال، سن سیمون جسته و گریخته مطالبی پراکنده یاد گرفت و نوعاً مانند افراد خودآموخته با مخیله قوی شد. در کله‌اش دائماً آشفته‌گی و هرج و مرج غریبی حکمفرما بود. در نوشته‌هایش ژرف‌ترین و درخشان‌ترین اندیشه‌ها بتناوب با خزعبلات مطلق جای خود را عوض می‌کنند. فی‌المثل، شروع به خواندن یکی از نخستین رساله‌ها درباره آزادی دریاها می‌کنید که او صاحب بعضی نظریه‌های سیاسی در آن زمینه بود، و بعد ناگهان بی‌آنکه بدانید به کجا رسیده‌اید، می‌بینید در وسط گفتاری در خصوص قوه جاذبه یا گرانش گیر کرده‌اید، و نه فقط گرانش به معنای قانون نیوتن، بلکه گرانشی عرفانی که هم در حوزه فکری و هم در حوزه فیزیکی تأثیر می‌گذارد. یا تصور می‌کنید مطالبی درباره واقعیات تاریخی قرون وسطا می‌خوانید ولی بناگاه می‌بینید نویسنده می‌گوید نوع بشر مانند فرد انسانی است (فکری که پیشتر در پاسکال هم پیدا می‌شد) و امروز سن او به حدود چهل سال (بین سی و پنج و چهل و پنج) رسیده است، و در جای دیگر می‌خوانید که سن مردم فرانسه در حدود بیست و یک سال است. در صفحه‌های پیاپی جالبترین مطالب را در خصوص آراء او راجع به تحول بشر از عصر یونان و روم تا مسیحیت در قرون وسطا می‌خوانید، و بعد می‌بینید ناگهان نویسنده می‌گوید هومر که مخترع دین چندخدایی بود همچنین دموکراسی را اختراع کرد، زیرا در میان خدایان بر فراز کوه آلمپ دموکراسی حکمفرما بود، و بدین‌گونه در زمین هم دموکراسی به وجود آمد.

ولی اکنون همه آن جنبه‌های موهوم و ساده‌اندیشانه و خنده‌آور سن‌سیمون را کنار می‌گذاریم. فرضیه او که چرا انقلاب کبیر فرانسه شکست خورد، احیاناً بدیع‌ترین فرضیه‌ای بود که کسی در آن ایام مطرح ساخته بود. هرکس به‌زعم خود آن فاجعه را تبیین کرده بود. چرا انقلاب شکست خورد؟ لیبرالها می‌گفتند به علت حکومت وحشت؛ به عبارت دیگر، به این علت که انقلابگران به حد کافی لیبرال نبودند و به حقوق بشر احترام نمی‌گذاشتند. متعصبان و مذهبیان و محافظه‌کاران می‌گفتند به علت اینکه انسانها از سنت و از کلام خدا بریدند، و روح خدا بر کسانی نازل شد که عقل مستقل انسانی خویش را به ایمان به خداوند ترجیح دادند. سوسیالیستهای افراطی، از قبیل بابوف، می‌گفتند به این علت که انقلاب به حد کافی جلو نرفت، و توزیع برابر اموال هرگز صورت نگرفت، و گرچه ممکن است آزادی به‌وجود آمده باشد، آزادی بدون برابری اقتصادی هیچ است. بسیاری توضیحات دیگر هم داده می‌شد. ولی توضیح سن‌سیمون گرچه از جهتی به توضیح هگل شباهت داشت، بی‌نهایت ملموس‌تر و بی‌نهایت مرتبط‌تر به انسانهای زنده و تاریخ واقعی بود در مقایسه با اندیشه‌های مابعدالطبیعی مبهم سایه‌واری مانند سایه‌های کلیساهای جامع گوتیک که به نظر می‌رسید منزلگاه دائمی هگل است. سن‌سیمون می‌گفت که معنای سخنان او را نفهمیده‌اند، و در نخستین آثارش شروع به طرح آراء خود درباره تاریخ کرد. چنانکه پیشتر گفتم، او در واقع پدر تبیین نیمه‌ماتریالیستی تاریخ است. تاریخ، به عقیده او، سرگذشت انسانهای زنده‌ای است که می‌خواهند قوای خویش را تا حد امکان غنا ببخشند و به نحو جامع‌الاطراف پرورش دهند. برای این کار، دست به بهره‌برداری از طبیعت می‌زنند؛ و بدین منظور، باید ابزارها و سلاحهایی داشته باشند. در نتیجه، به یاری نیروی آفرینندگی و نوآوری و ابتکار و هر چیزی که برای اندیشیدن و اراده‌ورزیدن در اختیار دارند، به

کشف بهترین سلاحها به منظور پیروزی بر طبیعت و تحصیل آنچه خواستهایشان و (به قول سن سیمون) منافعیشان را تأمین کند روی می آورند.

اختراع سلاحها بدین شیوه فی نفسه پیشرفت تکنولوژیک به وجود می آورد، و پیشرفت تکنولوژیک فی نفسه به پدید آمدن طبقات می انجامد، زیرا کسانی که سلاح دارند می توانند بر آنان که ندارند مسلط شوند. این فکر اساسی بسیار ساده را اگر نگوییم بتمام، یقیناً بیش از هرکس دیگر مارکس از سن سیمون اقتباس کرد. افراد توانا و باهوش و با استعداد و برتر که ابزارها و سلاحهایی اختراع کرده اند و بدان وسیله می توانند از طبیعت و از دیگران بیشتر بهره برداری کنند، به محض اینکه در یک طبقه همگروه شوند، دیگران رفته رفته می بینند تحت تسلط آن نخبگان یا خواص برتر درآمده اند. اما این تسلط دیری نمی پاید، زیرا دیگران ملاً نافرمان و ناخرسند می شوند و فکر می کنند اگر خود نیز آفرینندگی و عقل خویش را به کار ببندازند، می توانند چیزی اختراع کنند که با آن نه تنها بیش از اکنون از طبیعت بهره ببرند، بلکه شاید نخبگان را براندازند. نخبگان نیز مانند همه نخبگان، کم کم از زمان واپس می مانند، افکارشان متحجر می شود و متوجه نیستند که اختراع و اکتشاف در طبقه پایینتر همچنان جریان دارد؛ و به رغم گذشت زمان همچنان به سلاحهای تولیدی قدیم (البته اگر بتوان از این تعبیر استفاده کرد) یا به هر حال به شکلهایی از زندگی اقتصادی چسبیده اند که دیگر فراخور سلاحهای جدید و پیشرفتهای نوین تکنولوژیک نیستند. در این خلال، بردگان سرکش و خشمگین و فعال و خلاق و بلندپرواز به تکمیل سلاحها مشغولند و به موقع نخبگان را برمی اندازند و به قدرت می رسند. ولی طبقه جدید نیز کم کم از زمان عقب می افتد و به زور کسان دیگری که از آنان بهره کشی می کند به زیر کشیده می شود.

این مطلب از جهتی بظاهر عیناً مانند تفسیر مارکسیستی و ماتریالیستی تاریخ است، اما سخن سن سیمون غیر از گفته مارکس است که می‌گوید همه افکار یا ایده‌ها زیر سیطره شرایط توزیع یا تولید و عوامل اقتصادی است. به تصور سن سیمون، ایده‌ها فقط هنگامی به دنیا می‌آیند که برآورنده منافی باشند. مردم دست به اختراع و اکتشاف می‌زنند و فکرهایی به خاطرشان می‌رسد و ریاضیات یا شعر یا هر چیز دیگری ابداع می‌کنند، ولی فقط در واکنش به اوضاع و احوال عمومی عصر — یعنی فقط هنگامی که چنین چیزی پاسخگوی انگیزه‌های خاصشان باشد، که خود انگیزه‌ها تنها تا حدی مقید و مشروط به محیط اقتصادی و شیوه زندگی مردم‌اند. به عقیده سن سیمون، ایده‌ها تأثیر مستقل عظیمی دارند بسیار بیش از آنچه مارکسیستها حاضرند بپذیرند و، بنابراین، اختراعات و بویژه طبقات همان قدر محصول ایده‌ها هستند که محصول تکامل تکنولوژی. فی‌المثل، برده‌داری، به عقیده او، ایده‌ای است که در دوره‌ای خاص هنگامی به وجود آمد که مردم دیدند اگر برده‌ها را به کار بگمارند، اوقات فراغتِ بمراتب بیشتری خواهند داشت؛ به همین وجه، الغای برده‌داری به علت ظهور مسیحیت بود، نه آنگونه که مارکسیستها نوعاً تفسیر می‌کنند در نتیجه فشار شرایط اقتصادی و غیراقتصادی شدن استفاده از بردگان. مسیحیت ممکن است به دنیای اقتصادی محل ظهورش ربطی داشته باشد، اما آنچه واقعاً سبب الغای برده‌داری شد ایده‌ها یا افکار مسیحی بود که عمده‌تاً ماهیت دینی و معنوی و اخلاقی داشتند، و اگر آن افکار پدید نیامده بودند، در آن زمان برده‌داری لازم نبود ملغی شود. از این رو، سن سیمون بر نقش نبوغ در تاریخ بی‌نهایت تأکید می‌گذارد و مؤکداً می‌گوید که اگر نوابغ نباشند و اگر به ایشان فرصت عمل داده نشود، و، خلاصه، اگر افکار بزرگ‌مردان گرانبمایه قادر به درک و فهم شرایط زمانه بیشتر میدان نیابند، پیشرفت عقب

خواهد افتاد. پیشرفت ابداً خودبخود حاصل نمی‌شود، و به هیچ وجه به نوعی ساز و کار حتمی و پرهیزناپذیر زد و خورد طبقات یا جلورفتن تکنولوژی وابسته نیست.

از اینجا سن سیمون به این تصور رسید که تاریخ باید نوعی تکامل بشر در جهت برآوردن نیازهای او دانسته شود، و، بنابراین، جایی که نیازها متفاوت باشند شیوه برآوردن آنها نیز تفاوت می‌کند. از این رو، داوریه‌ای جزئی قرن هجدهم درباره قرون وسطا و اعصار گذشته و معرفی آنها به عنوان دوره‌های ظلمت و جهل و تعصب و خرافات و روزگارانی پوچ و حتی درخور تحقیر و تنفر در مقایسه با طلوع نور عقل‌گرایی سده هجده، نظری عمیقاً غیرتاریخی و کلاً ناپذیرفتنی و غیرقابل دفاع است.

درباره هر چیز باید نسبت به اوضاع و احوال خودش داوری شود. این فکر که امروز اینقدر به نظر ما ساده و آشناست، به هیچ وجه برای مردم اوایل قرن نوزدهم آشنا نبود. سن سیمون این فکر را که درباره هر چیز باید با توجه به اوضاع و احوال خودش داوری شود، بمراتب روشنتر از هر در بیان می‌کند. قرون وسطا که ما به آن عصر تاریک می‌گوییم، در زمان خودش تاریک جلوه‌گر نمی‌شد. قرون وسطا دوره‌ای بود با نیازهایی بسیار متفاوت با نیازهای ما، و هر عصر باید مورد تأیید یا تقبیح قرار گیرد، ستایش یا نکوهش شود، بزرگ یا حقیر و مرقی یا مرتجع به شمار آید برحسب توانایی برای برآوردن نیازهای آن زمان، نه نیازهای فلان دوره بعدی کلاً بیگانه با آن. سن سیمون می‌گوید ما همواره مطالبی درباره ایده پیشرفت می‌شنویم، ولی درباره اینکه پیشرفت چیست چه به ما می‌گویند؟ این پیشرفت حتمی و اجتناب‌ناپذیر چیست که به واسطه آن قرن هجدهم بهتر از قرن هفدهم است، و قرن هفدهم بهتر از قرن شانزدهم، و قرن شانزدهم بهتر از همه اعصار پیشین؟ به ما می‌گویند دلیل این است که

آدمیان از طبیعت یاد می‌گیرند و عقل خود را به کار می‌اندازند و برای خیر مشترک کارهای بیشتری صورت می‌گیرد — اما اینها همه تعبیراتی مبهم است: ما نمی‌دانیم مقصود مردم از عقل یا طبیعت چیست. سپس سن سیمون می‌گوید بگذارید بعضی ملاکها برای پیشرفت به شما بدهم که هم واقعی و ملموس است و هم می‌توانیم از آنها در درست‌نوشتن تاریخ استفاده کنیم. او به قول خود عمل می‌کند و چهار ملاک برای پیشرفت به دست می‌دهد که بسیار جالب نظرند.

نخستین ملاک این است: جامعه‌ای پیشرو یا مترقی است که حداکثر وسایل را برای برآوردن بیشترین نیازهای آدمیان تشکیل‌دهنده آن فراهم آورد. هر چیزی که این کار را بکند و حداکثر نیازها را برآورد، پیشرو است. از آغاز تا انجام، این فکر محوری سن سیمون است. انسانها نیازهای معینی دارند — نه ضرورتاً برای رسیدن به خوشی و خوشبختی یا خردمندی و فرزاندگی یا دانش و معرفت یا فداکاری و جانفشانی — و آنچه می‌خواهند، به منظور برآوردن آن نیازهاست. این نیازها را باید بدون پرسیدن دلیل آنها رفع کرد؛ و هر چیزی که به غنا و پرورش جامع‌الاطراف آنها کمک کند و به حداکثر رشد شخصیت از بیشترین جهات ممکن یاری برساند، پیشرفت است یا پیشرو.

دومین ملاک این است که هر آنچه پیشرو باشد به بهترین افراد فرصت و امکان خواهد داد که به بالاترین مدارج برسند. بهترین افراد، از نظر سن سیمون، با استعدادترین، آفریننده‌ترین، باهوش‌ترین، عمیق‌ترین، توانمندترین و فعالترین افرادند؛ کسانی هستند که می‌خواهند طعم کامل زندگی را بچشند. در چشم سن سیمون، طبقات انسانها بسیار اندک‌اند: یک دسته کسانی‌اند که ارزش و فراخنای زندگی را بالا می‌برند، می‌خواهند کاری بکنند و چیزهایی برای مردم فراهم آورند، می‌خواهند اتفاقی بیفتد و نیازها را برآورند؛ و دسته

دیگر کسانی که می‌خواهند از شور و شدتها بکاهند، صداها را پایین بیاورند، بگذارند مسائل فرو بنشینند و تحلیل روند، با جنب و جوش مخالفند و می‌خواهند عموماً امور تنزل کنند و رو به انحطاط و زوال بگذارند و نهایتاً به هیچ برسند.

سومین ملاک پیشرفت، فراهم ساختن حداکثر یگانگی و نیرومندی به قصد شورش یا یورش است؛ و چهارمین ملاک، ایجاد زمینه اختراع و اکتشاف و مدنیت. فی‌المثل، برخورداری از فراغت موجب این امر می‌شود، و بنابراین، برده‌داری در زمان خود، نهادهای پیشرو دانسته می‌شد - و به همین سان، اختراع خط یا هر چیز دیگر.

اینها ملاک‌هایی ملموس و واقعی‌اند، و، سن سیمون می‌گوید اگر درباره تاریخ بر پایه آنها داورى کنید، تصویر به نسبت آنچه جزم‌اندیشان نهضت روشنگری در سده هجدهم به ما ارائه می‌کردند عمیقاً تغییر می‌کند. اگر مثلاً به اقدامات پاپ گرگوریوس هفتم یا سن‌لویی در عصر خودشان بنگریم، می‌بینیم اعصار تاریک، تاریک نبودند. هرچه باشد، این دو جاده‌هایی احداث کردند، باتلاق‌ها را خشکاندند، بیمارستان‌هایی ساختند، به شمار کثیری از مردم خواندن و نوشتن آموختند و، از همه بالاتر، وحدت اروپا را نگاه داشتند، جلو مهاجمان شرقی به اروپا را گرفتند، شصت میلیون جمعیت را متمدن کردند، و شصت میلیون مردم کمابیش زیر فرمان یک رژیم به شیوه‌ای یکدست زیستند و توانستند همه با هم به رشد هماهنگ برسند. چنین عصری به هیچ وجه عصر تاریکی نیست؛ عصری است که گسستگی و پریشانی و ناکامیهای آن برای مردم خودش بمراتب کمتر از روزگاران بعدی است. عصری پیشرو و مرقی است که بیشترین شمار مردم بتوانند در آن لحظه خاص تا حد امکان به آنچه خواست آنهاست دست بزنند. اعصار باصطلاح تاریک، دوره پرمایه‌ترین رشد و پرورش ممکن بشر در آن زمان و در آن درجه از پیشرفت تکنولوژی

بودند. البته این چیزها و این نهادها همه می‌گذرند و کهنه و منسوخ می‌شوند. اختراعات جدید پدید می‌آیند، اکتشافات نوین صورت می‌گیرند، و نوابغی نوخواسته وارد عرصه می‌شوند که خودبخود اذهان مردم را به جنبش درمی‌آورند و باعث نیازهای تازه می‌شوند. نهادهای کهن از عهده رفع نیازهای جدید برنمی‌آیند، یا افراد و گروهها منافعی در آنها کسب کرده‌اند که نمی‌خواهند از دست بدهند. این نهادها نیازهای جدید را زیر فشار می‌گذارند و درصدد سرکوب و متوقف کردن آنها برمی‌آیند و پیشرفت را کُند می‌کنند. اما مآلاً پیر و کهنه می‌شوند و کسی می‌آید که نابودشان می‌کند. این یعنی انقلاب. انقلاب همیشه به معنای برآمدن کسی است برای دور ریختن نهادی که یکسره کهنه و بی‌فایده شده و عمر مفیدش برای رساندن هر خیری که زمانی ممکن بوده برساند، به سر آمده است. بنابراین، تاریخ در نظر سن سیمون دارای نوعی ضرب‌آهنگ تناوبی است میان آنچه مریدان او دوره‌های انداموار و بحرانی می‌نامیدند. غرض از دوره‌های انداموار دوره‌هایی است که بشر متحد است و رشد و پرورش هماهنگ دارد، و زمامداران رویهم‌رفته به ترویج پیشرفت اهتمام می‌کنند - که مراد از پیشرفت فراهم آوردن حداکثر فرصتها برای رفع حداکثر نیازها (صرف‌نظر از ماهیت آنها) برای بیشترین عده مردم است. مقصود از دوره‌های بحرانی دوره‌هایی است که این ترتیبات و تنظیمات کهنه و منسوخ می‌شوند و خود نهادها پیشرفت را با مانع روبرو می‌سازند و انسانها احساس می‌کنند که آنچه می‌خواهند غیر از چیزی است که به دست می‌آورند و روح جدیدی پدید می‌آید که در آستانه ترک‌اندیدن شیشه‌های کهنه‌ای است که در آنها محبوس شده است - دوره‌ای است که فی‌المثل، چنانکه سن سیمون به ایام خود می‌نگریست، عصر صنعتی فرا رسیده است ولی به نحوی مصنوعی و خنده‌آور در چارچوب کهنه فئودالی به تنگنا افتاده است.

عصر بحرانی عصری است که ویرانگری بر سازندگی غلبه دارد، و گرچه [از نظر درجات اعصار] در درجه‌ای پایینتر و پست‌تر است، اما به نظر سن سیمون، اجتناب‌ناپذیر و ضروری است. از باب مثال، در بحثی که او دربارهٔ سدهٔ هجدهم و علل انقلاب کبیر فرانسه به میان می‌آورد، می‌گوید انقلاب را در واقع حقوقدانان و فیلسوفان مابعدالطبیعی به‌راه انداختند که اساساً مردمانی ویرانگرند. حقوقدانان چه می‌کنند؟ از مفاهیمی مانند حقوق مطلق، حقوق طبیعی و آزادی استفاده می‌کنند. آزادی مفهومی سلبی دارد. توسل به مفهوم آزادی بدین معناست که کسی می‌خواهد چیزی را از شما بگیرد که شما با جعل دلایلی سعی در حفظ آن دارید. مختصر آنکه وضعی پیش آمده است که بشر، یا بخش اعظم آن، معاش کافی ندارد و شما احساس می‌کنید به محاصره افتاده‌اید و سرکوب می‌شوید. بنابراین، جماعتی را به نام حقوقدانان یا فیلسوفان مابعدالطبیعی به خدمت می‌گیرید تا آنچه را خود نمی‌توانید انجام دهید به انجام برسانند، یعنی به هر راه ممکن چیزی را از طبقهٔ حاکم بیرون بکشند که خود از فرط ضعف نمی‌توانید با توسل به خشونت محض، حاکمان را مجبور به دادن آن کنید. پس حقوقدانان کسانی‌اند که کارشان جعل دلایل قوی و ضعیف به منظور دور زدن دستگاه پیر و فرسودهٔ حکومتی و سنت منسوخ‌ی است که بخشهای بزرگی از جمعیت را خفه می‌کنند؛ و فیلسوفان مابعدالطبیعی، بویژه در قرن هجدهم، افرادی‌اند که به کار بسیار ضروری سست‌کردن پایه‌های مذاهب قدیم مشغول‌اند. سن سیمون می‌گوید مسیحیت در روزگار خودش بسیار خوب بود — و همین‌طور یهودیت — ولی باید رشد کند و پیش برود. اگر ساکن بماند، می‌ترکد و برمی‌افتد. از این‌رو، او از لوتر بیش از همهٔ اصلاحگران دینی متغیر است. لوتر، به نظر او، مردی بود می‌خکوب‌شده به ایمان خاص خودش که بی‌شک برای برانداختن مذهب کاتولیک ضرورت داشت،

زیرا کاتولیسیسم، باز به عقیده سن سیمون، در عصر لوتر قدیمی و منسوخ و خفقان آور شده بود. لوتر سرسپردگی به کتاب مقدس [تورات و انجیل] را جانشین اینها همه کرد. کتاب مقدس البته برای قبیله نیمه کوچگر یهودیانی که در سرزمینی کوچک در شرق مدیترانه می زیستند عیبی نداشت، ولی امروز حریف رشد و توسعه ملتها نمی شود. امروز نیاز ما به انعطاف و تغییر دائمی و پیشرفت مدام است. کلیسای کاتولیک رومی، هر عیبی هم که بتوان بر آن گرفت، دست کم دارای عنصری انعطاف پذیر است. البته از بعضی جهات مرتجع، و از جهات دیگر سرکوبگر و ستمگر است؛ ولی بر پایه فرضهای بی پایان حقوقی و با قول به اینکه منشأ حجیت و سندیت نه یک متن چاپی تغییرناپذیر، بلکه نهاد انسانی قابل تغییری مرکب از نسلهای پیایی انسانهایی است که هر یک از آنها اندکی با نسلهای گذشته تفاوت دارد، مذهب کاتولیک در سراسر قرون وسطا آنقدر انعطاف پذیر شد که بتواند انسانها را با موفقیت عظیم هدایت کند. و این درست همان چیزی بود که لوتر به آن پایان داد. او وحدت اروپا را از بین برد، دین را به چیزی تغییرناپذیر گره زد و قائل به اصولی خصوصی و مطلق شد. سن سیمون از هیچ چیزی به اندازه اصول مطلق بیزار نیست. به عقیده او، هیچ چیزی ثابت و پایدار نیست، هیچ چیزی مطلق نیست، همه چیز متحول می شود، همه چیز در برابر حرکت زمان و تطور و تحول بشر و اختراعات و اکتشافات جدید و ذهنها و روحها و دلهای نو واکنش نشان می دهد. از این رو، سن سیمون رویهمرفته موافق کاتولیسیسم و مخالف پروتستانتیسیم است، اما در اواخر عمر به هیچ وجه مسیحی سخت کیشی نیست.

و اکنون می رسیم به اینکه انقلاب کبیر فرانسه چه بود؟ انقلابی بود که در پایان دوره درازی کار مفصل به وقوع پیوست. دست کم از اوایل سده هفدهم، صنعت و بازرگانی توسعه می یافت، و بعضی

تغییرات اقتصادی بسیار خشن و برهم‌زننده پیوسته روی می‌داد. کسانی که کارشان حکمرانی بر ابناء بشر بود به این امر توجه کافی نمی‌کردند. سوء مدیریت کسانی که در گذشته‌های سستی زندگی می‌کردند سبب شد که آنان نفهمند عصر صنعتی جدیدی برآمده است یا قدرت واقعی اکنون به دست طبقه متوسط افتاده است (و سن سیمون در بحث از قدرت واقعی و مردمی که آن را تصاحب می‌کنند هیچ کجا چنین فصاحت بیان و دید نافذی به خرج نمی‌دهد). در نتیجه، حکومت فرانسه نیز مانند حکومت‌های ملتهای دیگر، از همگامی با آن دگرگونیها و اتخاذ ترتیباتی به اقتضای دگرگونیها باز ماند. هنگامی که از دولت یاری خواسته شد، خزانه خالی بود. طبقه سوم* که تا آن زمان آگاه نبود که قدرت واقعی را به دست آورده است، ناگهان متوجه شد که نیازی به سازش ندارد، زیرا قدرت در قبضه اوست و فقط باید از آن استفاده کند. چرا می‌بایست افراد آن طبقه در ازای چیزی هزینه بپردازند که می‌توانستند آن را تصاحب کنند؟ چرا می‌بایست به استدلال و اقناع متوسل شوند هنگامی که می‌توانستند از زور استفاده کنند؟ و انقلاب شد.

مختصر آنکه، مطابق تحلیل سن سیمون، انقلاب کبیر بدین معنا بود که طبقه متوسط به آگاهی طبقاتی، آگاهی از جایگاه واقعی خود و آگاهی از این واقعیت رسیده است که می‌تواند صرفاً با دورریختن چند قاعده ساده و روبیدن طبقات کاملاً میان‌تهی سابق (کشیشان و اشراف و نظامیان) که تا آن وقت بر گرده‌اش سوار بودند و دیگر در دنیای جدید هیچ علت وجودی نداشتند، همه را سرکوب کند. ولی

* Third Estate. در فرانسه از قرون وسطا، بر طبق سنت، جمیع مردم به سه طبقه اشراف، روحانیان و بقیه افراد جامعه تقسیم می‌شدند. غرض از طبقه سوم همین بخش اخیر است که توده جامعه از جمله بازرگانان، کشاورزان، پیشه‌وران، اصحاب قلم، روشنفکران و باقی مردم از آنان تشکیل می‌شد. این بخش بندی منسوخ طبعاً با آنچه ما امروز از واژه «طبقه» در نظر داریم، کاملاً متفاوت است. (مترجم)

حقوقدانان چه نقشی داشتند؟ کارشان این بود که دلیل و شعار به دست طبقه متوسط بدهند. ولی هر شعاری با گذشت زمان کهنه می‌شود، و شعارهای آنان نیز — از قبیل «همه قدرت از آن مردم» و «آزادی بشر» — مانند اینها — مثل شعارهای مرتجعین مخالفشان پوچ و بی‌معنا بود. البته کاری که حقوقدانان کردند ضرورت داشت، و همان کار موریانه‌ها، یعنی خوردن پایه‌های بنای کهنه‌ای بود که می‌بایست فروبریزد. حقوقدانان لاشخوران و گورکنانی‌اند که باید رژیم کهنه نیمه‌ویران را از میان بردارند، ولی نمی‌توانند دژ جدیدی بسازند. این کار نیازمند اشخاص خلاق و سازنده است، نه کسانی که در طفره و فریب و پیچاندن مطالب و مته به خشخاش گذاردن و جزوه‌نویسی در شرایط سانسور آموزش دیده‌اند و آنچه می‌نویسند با آنچه در دل دارند تفاوت می‌کند، و نه حقوقدانان حيله‌گر و مکار و نهایتاً کوتاه‌نظری که ذهن و فکرشان با کار عظیم آینده‌سازی هماهنگ و همساز نیست. اما چون حقوقدانان تنها کسان مورد اعتماد طبقات پایینتر بودند و جزوه‌های انقلابی می‌نوشتند و زمام قدرت را به دست آن طبقات دادند، انقلاب از دست رفت. کسانی می‌بایست انقلاب را به پیش برانند که بواقع اشخاصی جدید بودند، یعنی بازرگانان بزرگ جدید، مدیران بزرگ جدید صنایع، بانکداران بزرگ جدید و مردمان متعلق به دنیای مدرن.

در اینجا است که یکی از بدیعترین، نوترین، آفریننده‌ترین و نافذترین اندیشه‌های سن‌سیمون به میدان می‌آید. او می‌گوید که در هر عصر نوعی توزیع قدرت وجود دارد. مردمانی هستند که به حساب می‌آیند، و مردمانی که به حساب نمی‌آیند. مردمانی هستند نماینده آنچه نو و در افق آینده است، و مردمانی نماینده آنچه کهنه و رو به مرگ است. در قرون وسطا، خواندان [یا لردهای] فئودال نماینده اصل پیشرفت بودند، زیرا از روستاییانی که در آن زمان

تولیدکننده کالاهای مورد نیاز بشر بودند دفاع می کردند، و آنان را از وقفه در کارشان محفوظ نگاه می داشتند، و عموماً منتهای کوشش را در تقویت و ترقی آن نظام به خرج می دادند. نظام همچنین به نظامیان و کشیشان نیاز داشت. مسیحیت در روزگار خودش نیروی پیشرو عظیمی بود، و تا هنگامی که نیرویی مترقی بود، کشیشانی نیز که تعلیم آن را بر عهده داشتند مردانی پیشرو بودند و تعلیماتشان بیش از آیین های رومیان یا یونانیان یا دین یهود با نیازهای زمان سازگار بود. ولی آنان نیز رفته رفته قدیمی شدند و جای به جمع بسیار متفاوتی از افراد سپردند. امروز کسانی که به حساب می آیند افرادی از رده ای کاملاً متفاوت اند، یعنی دانشمندان و صاحبان صنایع و بانکداران و کارشناسان و نهایتاً نمایندگان علم و صنعت، نه کشیشان و نظامیان و خاوندان فئودال. علم و صنعت آمده اند و خواهند ماند؛ تنها راهی که بتوان به دنیایی سامان داد که انسانها در آن قادر به برآوردن خواسته هایشان باشند، استفاده از علم به مولدترین شیوه است، یعنی شیوه ای که به رشته های بزرگ جدیدی مانند بازرگانی و صنعت و، بالاتر از همه، بانکداری اعتباری، توسعه دهد.

سن سیمون به طرزی خارق العاده دلمشغول اهمیت بانکداران است، زیرا غرق در بازی نظایر تاریخی و عمیقاً تحت تأثیر تاریخ و مفهوم تکامل و تطور و متأثر از این واقعیت است که هیچ چیز یک جا نمی ایستد و هر چیزی در هر عصر ممکن است (نه البته عیناً بلکه) نظیر چیزی در عصر دیگری باشد. او غالباً می پرسد که چه کسی در عصر وی نظیر کسانی است که مثلاً در قرون وسطا یا در امپراتوری روم وحدت و مرکزیت به وجود آوردند. عظمت رومیان به این بود که تقریباً بر همه بشر سلطنت می کردند و قوانینشان جهانگیر بود. قرون وسطا بزرگ بود، زیرا کلیسا سراسر جهان را منضبط و متمدن ساخت و، بنابراین، از ستیزه جویی و کوته بینی های محلی و هدر دادن و اتلاف

که، به نظر سن سیمون، بدترین جنایتها بود، جلوگیری کرد و نگذاشت منابع بشری در جهات تک‌افتاده و خصوصی و فردی تماماً تخریب و تلف شود. اکنون چه کسی مانند آن است؟ سن سیمون می‌گوید بانکها: اعتبارات، اُختاپوس بزرگ و نیروی عمومی عظیمی است که همه را به هم متصل می‌کند، و کسانی که آن را ناچیز بشمرند و فرمانش را گردن نهند و تصور کنند نیازی به آن ندارند، نابود خواهند شد. بزرگترین قدرت جهانی، بستگیهای متقابل در امور مالی بین‌المللی است. ولی سن سیمون (برخلاف مثلاً کایت یا حتی سیسموندی در حدود همان زمان) به هیچ وجه آن قدرت بزرگ را نظامی ستمگر و مکنده خون مردم معرفی نمی‌کند و به آن حمله نمی‌برد، بلکه آن را نیرویی بزرگ و میخکوب‌کننده و مرکزیت‌دهنده و موجد پیوستگی می‌شمارد و از آن استقبال می‌کند، زیرا وحدت برای او یعنی همه چیز.

تنها راه رشد و شکوفایی بشر تمرکز عقلانی منابع است بدین منظور که از اتلاف هر شیئی در تصاحب هرکس، هر هنر و فن، هر استعداد، و هر آرزوی مردمان جلوگیری شود و به بهترین شیوه ممکن به بهترین وجه به کار افتد. هر چیزی که وحدت به وجود آورد بهتر از هر چیزی است که بپراکند. اطاعت از حاکمان احمق بد است، ولی از آن بدتر هرج و مرج و آشفتگی است، و سن سیمون نیز مانند هابز پس از انقلاب قرن هفدهم انگلستان، بیش از هر چیز از خون‌ریزیهای بی معنا، از خشونت، از ریختن انبوه اوباش به خیابانها، از ژاکوبنهای جنون‌زده مست شعارهای برگرفته از حقوق‌دانان زبان‌آور ناتوان از درک زمانه، هراسناک است — و، بنابراین، صاحبان صنایع و بانکداران و بازرگانان را می‌پرستد و جامعه را مؤسسات بازرگانی عظیمی همچون ICI* و جنرال موتورز تصور می‌کند. دولت، به نظر او، کهنه و

* مخفف Imperial Chemical Industries. شرکت غول‌پیکر انگلیسی و یکی از بزرگترین تولیدکنندگان مواد شیمیایی و رنگ و الیاف مصنوعی و دارو در جهان. (مترجم)

منسوخ شده است، هر چند زمانی در گذشته وجودش برای حفظ و حراست افراد در برابر قدرت کلیسا و دست‌اندازیهای آن لازم بود. اما ناگهان او به ایراد این ملاحظه می‌پردازد که البته کشیشان در گذشته وانمود می‌کردند که دانشمندند؛ اما اکنون که بی‌اعتبار شده‌اند، دیگر نیازی به حراست در مقابل آنان نیست و، بنابراین، حال که کلیسا دیگر زنده نیست، بخش سودمند و خلاق دولت که منشأ رشد و شکوفایی اقتصادی و اجتماعی و معنوی آدمیان بود فارغ از بار سنگین و نفس‌گیر کلیسا رخت بر بسته است، و خود دولت نیز مرده‌ای جابر و غیر ضروری شده است. از این‌رو، سن سیمون با قاطعیت می‌گوید نیاز ما اکنون به دولتی است که به نوعی مؤسسهٔ صنعتی با عضویت همهٔ ما تبدیل شده باشد، یعنی شرکت کوه‌پیکری با مسئولیت محدود، یا شاید دقیقاً آنگونه که برک با طرز فکر تاریخی خود در نظر می‌آورد، شرکتی با مسئولیت نامحدود. او نه تنها خواستار و با شور و حرارت معتقد به چیزی است که برک نام آن را «مشارکت در همهٔ علوم، مشارکت در همهٔ فنون و هنرها، مشارکت در همهٔ فضیلتها» می‌گذارد، بلکه همچنین طالب مشارکت به حقیقی‌ترین معناست (که دولت مطمحن نظر برک محققاً بنا نبود بدان معنا به مشارکت تعبیر شود) – یعنی مشارکت در تجارت، در چیت و چلوار (که برک دقیقاً با آن مخالف بود)، در بازرگانی، در صنعت، در فروش کلیهٔ مایحتاج انسان، و در دانش و معرفت که آدمیان بدون آن محال است قادر به انجام هیچ کاری باشند.

چه هدفهایی از جامعه در نظر است؟ سن سیمون می‌گوید به ما گفته می‌شود که خیر مشترک، ولی این تعبیر بسیار مبهم است. هدف و مقصود از جامعه رسیدن به کمال نفس و خودشکوفایی است، غرض از جامعه «برای برآوردن نیازهای آدمی، بهترین کاربرد معرفت به‌دست‌آمده از علوم و فنون و هنرها و پیشه‌ها و اشاعهٔ آن معرفت، و

توسعه و حداکثر گردآوری ثمرات آن در سودمندترین ترکیب همه فعالیتها در حوزه علوم و فنون و پیشه‌هاست.^۵» به گفته او، بزرگداشت کسانی مانند اسکندر بس است؛ زنده‌باد کسانی همچون ارشمیدس. به عبارت دیگر، بزرگداشت سرداران و کشیشان و شاهان بس است. این کسان نیز مانند اخترگویان و طالع‌بینان و ورزشکاران زمانشان گذشته و مرده‌اند. ما به دانشمندان و صاحبان صنایع نیازمندیم، زیرا قلمروی که دانش و نیازهای امروزی در آن یافت می‌شود از آن‌ایشان است. اینان کسانی‌اند که امور را به انجام می‌رسانند. اینان کسانی‌اند که ما بواقع در نظامی که برقرار ساخته‌اند زندگی می‌کنیم، هر چند نه ما و نه خودشان به این امر آگاه نیستیم. خودشان هنوز احمقانه از بقایای فئودالی فرمان می‌برند و متوجه نیستند که فقط با یک تلنگر انگشت کوچک می‌توانند آن را دور کنند. ولی ما چرا باید چنین وضعی را تحمل کنیم؟ سراسر تاریخ قصه شرم‌آور بهره‌برداری انسانها از انسانهاست، و این وحشتناکترین مورد اتلاف و ضایع کردن است. چرا باید انسانها وقتی می‌توانند از طبیعت بهره‌برداری کنند، نیروی خود را در بهره‌برداری از دیگر انسانها هدر دهند؟ هنگامی که یک انسان به دیگری ستم می‌کند، هم ظالم نیرویی بی حساب بر باد می‌دهد و هم مظلومی که در برابر او به مقاومت برمی‌خیزد. ظالم باید به ظلم پایان دهد و مظلوم به مقاومت، و هر دو باید با سازندگی و پدیدآوردن فرهنگی مادی، خود را وقف بهره‌برداری از ثروت آدمیزاد یعنی طبیعت کنند. همه آن مدیحه‌سراییهای سن‌سیمون در ستایش تولید، از اینجا سرچشمه می‌گیرد.

و اما در مورد حقوق. «حق» سروصدایی تهی از معناست؛ آنچه هست «منافع» است و بس. آنچه بشر در هر لحظه معین می‌خواهد، منافع است، و کار تولیدکنندگان بجز تأمین آن منافع نیست. افراد بشر به دو رده عظیم تقسیم می‌شوند: بیکاران و کوشندگان، یا گاهی به

تعبیر سن سیمون oisifs [عاطل‌ها] و producteurs [تولیدکنندگان]، یا کاهلان و کارگران. مراد او از «کارگران» بظاهر کارگران یدی یا پرولتاریا نیست؛ مقصودش هرکسی است که کار می‌کند، از جمله مدیران و گردانندگان صنایع و بانکداران و صاحبان صنایع.

مهمتر از همه اینکه باید متخصص داشته باشیم نه متفنن. فقر همواره ناشی از بی‌کفایتی است، و باید برنامه‌ریزی جمعی و هماهنگ جانشین ضایعات وحشتناک معلول رقابت شود. آنچه می‌خواهیم، برنامه‌های صنعتی متمرکز برای جامعه است. ما به جای رقابت، همگروهی و همکاری می‌خواهیم، توقع کار داریم و در صورت لزوم کار اجباری، زیرا هدف غایی آدمی کار است، و می‌خواهیم از هر فرصتی برای حداکثر پیشرفت پژوهش استفاده کنیم — و البته همچنین برای پیشرفت هنرها، زیرا تا کسانی که در زمینه عواطف و هیجانات کار می‌کنند نیروی تخیل انسان را برنیاگزینند، هیچ کاری صورت نخواهد گرفت. در این پیشرفت عظیم بشری هنرها نیز نقشی دارند، عبارت از به‌کارگیری و مقید ساختن عواطف و هیجانات و سوداها و نیروهای انسانی در جهت آنچه امروز اینچنین دستیاب شده است، یعنی گونه‌ای نظام صنعتی خودبخود مولّد که همه‌کس در آن به اندازه کافی خواهد داشت، هیچ‌کس تیره‌بخت و بینوا نخواهد بود و همه آفات و بدیهای گریبانگیر آدمی رخت برخواهند بست. برای اداره و راهبرد چنین نظامی، باید خواص یا نخبگانی داشته باشیم، زیرا مردم مسلماً از بس گرفتار بوده‌اند (و این سخن سن سیمون در اینجا مانند اصحاب دایرةالمعارف در قرن هجدهم است) رأساً موفق به ایجاد و گرداندن آن نشده‌اند.

این گروه خواص یا نخبگان باید متشکل از چه کسانی باشد؟ نظر سن سیمون درباره این موضوع چندبار در طول زندگی دراز او تغییر کرد. نخست او بر این تصور است که نخبگان باید دانشمندان باشند،

اما بعد تغییر عقیده می‌دهد و فکر می‌کند گروه نخبگان باید از بانکداران و صاحبان صنایع تشکیل شود. در اوایل عمر معتقد به گروه‌های اسرارآمیزی به نام شوراهاى نیوتنی است، به معنای نوعی شرکت تعاونی یا فرهنگستان علمی بین‌المللی که با عضویت همگانی و گونه‌ای نظام رأی‌گیری مرموز اداره شود و هنرمندان و صاحبان صنایع و بانکداران در آن به طرزی ناشناختنی و مبهم گرد هم بیایند. ولی در آخر کار، فکر پارلمانی مرکب از سه بخش نزد او حاصل می‌شود: نخست، اتاق اختراع که مهندسان و هنرمندان (نقاشان و شاعران و امثال آنان) در آن باشند، یعنی مردان اندیشه و کسانی که، چه در هنرها و چه در علوم، بارقه نبوغ اول در ایشان به ظهور می‌رسد؛ دوم، اتاق بررسی و نظارت متشکل از ریاضیدانان و فیزیکدانان و فیزیولوژیست‌ها و مانند آنان؛ و سرانجام، اتاق مدیران و مجریان، یعنی صاحبان صنایع و بانکداران و کسانی که واقعاً می‌دانند کارها را چگونه باید به سامان برسانند، زیرا ماهیت زمانی را که در آن به سر می‌برند درک می‌کنند و تنازع بقا و ضرورت رقابت به ایشان آموخته است که چه کارهایی امکان‌پذیر است و چه کارهایی نیست.

سن سیمون برنامه‌های مختلف دیگری نیز دارد که همه همواره به اینجا می‌رسند که باید تولید کنیم. باید تولید کنیم، باید اختراع کنیم. شعار بزرگ، آفرینندگی است. هرکس باید به تواناییهای خود در جهات هرچه بیشتر فعلیت ببخشد. این فکر قرون وسطایی باید تا ابد دفن شود که کمال مطلوب آدمی به انقیاد درآوردن نفس و انکار نفس و گریز از وسوسه‌های تن و شیاطین به زندگی درونی است. این آموزه مسیحی باید برافتد که در آخرت پاداش خواهیم گرفت و در این دنیا تن باید مطیع روح باشد. باید در همین جهان میان جسم و روح هماهنگی ایجاد کنیم. روح نمی‌تواند بدون رشد بزرگ مادی عمل کند؛ و هیچ رشد مادی امکان ندارد بدون بیداری بزرگ روحی، بدون

پیدایش افکار نواغ پیاپی و بدون پیشرفت عمومی بشر در همه جهات ممکن. این تصویر شبیه تصور تیتوره تو در تابلوی «بهشت» است که در آن اجتماع عظیمی از آدمیان دست در دست یکدیگر شادمانه و پر نشاط حلقه زده‌اند و تا ابد پایکوبی می‌کنند، و به نظر می‌رسد همه قوا و توانمندیها و خواهشها و گرایشهایشان سرشار و حتی سرریز - از خشنودی و خرسندی از وفور نعمتی است که تنها صاحبان صنایع و بانکدارانی توانایی تولید آن را دارند که دیگر منکوب نهادهای کهنه و محدود به قوانین مضحک نیستند.

سن سیمون می‌گوید که خواص یا نخبگان باید به اخلاقی دوگانه عمل کنند، و در این باره لحن سخن او بسیار امروزی است. مثلاً، به گفته او، شگفت است که کاهنان مصر باستان که از نخستین و قدیمترین نخبگان بودند، معتقداتشان غیر از آن بود که به خورد خلق می‌دادند. این بسیار خوب است و اداره امور باید به همین شیوه صورت گیرد، زیرا مردم باید بتدریج آموزش ببینند و نمی‌توان انتظار داشت که یکباره با حقیقت روبرو شوند. بنابراین، باید دارای گروهی کوچک از صاحبان صنایع و بانکداران و هنرمندان باشیم که کم‌کم بشر را از شیر بگیرند و رفته رفته به ایفای نقش خاص خود در نظم صنعتی عادت دهند. چنین چیزی نوعی از نوفثودالیزم است که با آن آشنایی داریم. عبارت معروف «از هر کس به قدر توان...»^۶ که کمونیزم بر پایه آن بنا شده، از سن سیمون و پیروان اوست. همچنین، استالین بر مبنای اندیشه سن سیمون صحبت می‌کرد هنگامی که می‌گفت هنرمندان - مثلاً داستان نویسان - «مهندسان روح انسان»^۷ اند و وظیفه و نقششان به کار بستن نظریه است، نه نظریه پردازی محض، و هدف غایی هنر خود هنر نیست، بلکه قالب‌گیری و شرطی کردن انسانهاست. پس همه کس باید مهندس باشد، خواه مهندس ماده بی جان و خواه مهندس روح انسان. اما اگر بناست این کار صورت پذیرد، نباید مشتی

اعتقادهای مابعدالطبیعی کهنه و پوسیده سد راه ما شوند. بنابراین، سن سیمون تدبیری ضددموکراتیک می‌اندیشد، زیرا با دموکراسی ممکن نیست به جایی رسید. هیچ برنامه کلانی انجام‌یافتنی نیست مگر به دست هوشمندانی که عصری را که در آن به سر می‌برند درک کنند و با قدرتی که در کف آنان متمرکز است در مقام کارشناس دست به عمل زنند، زیرا فقط کارشناسان ممکن است کارها را به سامان برسانند. هر کاری که تاکنون انجام شده تنها به دست کارشناسان بوده است، و محال است فی‌المثل در نتیجه انقلاب کبیر فرانسه که حاصلی بجز خون‌ریزی و هرج و مرج و پسرفت و حشتناک بشر نداشته است هرگز کارشناسان برافتند.

به وجه مشابه، آزادی نیز شعاری مضحک است. آزادی همواره موجد خلل و آشفتگی است. آزادی همیشه امری منفی و برضد ظلم و جور از بیرون است. ولی در رژیم پیشرفته که همه چیز متریقی است و ظلم و جوری وجود ندارد، چیزی نیست که بخواهیم در برابر آن بایستیم و نیازی به درکوب داشته باشیم. آزادی همیشه به‌سان دینامیت است و منفجر می‌کند؛ ولی در عصر سازندگی، در عصر آفرینندگی در مقابل عصر ویرانگری، کسی دست‌کم برای آن منظور نباید دینامیت به کار برد. همه فریاد و فغان سن سیمون از اینکه آزادی خطرناک است و باید سرکوب شود، از اینجا سرچشمه می‌گیرد.

او با «آزادگذاری» [اقتصادی] نیز به همین‌گونه برخورد می‌کند. در دوره‌ای از عمر، سن سیمون به «آزادگذاری» اعتقاد داشت و مرید [بنیادگذار] آن بود و او را «آدام» [اسمیث بهشتی]^۸ می‌نامید. ولی بعد تغییر عقیده داد و گفت «آزادگذاری» به هرج و مرج مطلق می‌انجامد، و محال است کاری به انجام برسد مگر مستقیماً از مرکز برنامه بریزیم.

* laissez-faire [لیسه فر]. اصطلاح فرانسوی به معنای آزادگذاری مردم در اقتصاد و مخالفت با مداخله دولت، بجز به منظور حفظ آرامش و امنیت و مالکیت. (مترجم)

در نتیجه، می‌رسیم به تصور هولناک سلسله‌مراتب نوفوودالی عظیمی که بانکداران در صدر، صاحبان صنایع اندکی پایینتر، مهندسان و تکنیسین‌ها باز هم پایینتر و هنرمندان و نقاشان و نویسندگان در پایینترین مراتب آن جای دارند. هر انسان برخوردار از نیروی تخیل و آفرینندگی که خدمتی از او برآید، در این سلسله‌مراتب، در این رژیم فئودالی عریض و طولیلی که همه‌چیز در آن با نظم خشک و انعطاف‌ناپذیر ترتیب می‌یابد، جایگاهی دارد. پیشرفت بدین طریق به دست می‌آید، افراد ارتش بدین نحو قدم برمی‌دارند، و، از نظر سن سیمون، ما همه یک ارتشیم، سراسر تاریخ یک ارتش است — کمالینکه سن سیمون همین نام را تقریباً به آن اطلاق می‌کند.

به همین‌سان، او با برابری بشدت مخالف است و آن را فریاد ابلهانه توده‌های ستم‌کشیده‌ای می‌شمارد که به دنیایی که حکومت عقلانی به آن نظم داده است هیچ ربطی ندارد. آنچه ما به آن نیازمندیم مدیریت امور است نه اداره مردم^۱. مدیریت امور به معنای هدایت ما به سوی هدف صحیح، یعنی برآوردن خواستها به بهترین و کارآمدترین روشهای ممکن است. اگر بشر چنین هدفی داشته باشد، پس شعار بزرگی که باید با فریاد اعلام شود برادری است، نه برابری و نه آزادی، زیرا همه آدمیان بیقین برادرند.

با این ملاحظات می‌رسیم به واپسین مرحله اندیشه سن سیمون، یعنی nouveau christianisme یا مسیحیت نوین. او در اواخر عمر احساس می‌کرد که به کیشی نیاز است و کاری باید کرد، زیرا شناخت یا معرفت ما فقط از تکنولوژی به دست نمی‌آید، و اعتقادات انسانها باید بر چیزی متمرکز شود و محوری داشته باشد. می‌گوید عصر سیسرون را در نظر آورید: رومیان هنوز به پرستشگاه‌ها می‌رفتند ولی دینشان در آستانه مرگ بود؛ سیسرون معتقد بود که پوسته دین باید حفظ شود، هر چند خودش دیگر به مغز و جوهر آن ایمان نداشت. اما

این کار شدنی نیست. بسیاری از مردم نه به خدای مسیحیت ایمان دارند و نه به تعالیم رسمی مسیحیت، ولی کلیسا را مفید می‌دانند زیرا تصور می‌کنند به غریزه‌های شرور آدمی مهار می‌زند. اما وقتی ایمان کهنه و فرسوده شده باشد دیگر سودی ندارد و کلیسا از هم می‌پاشد. پوست بدون مغز نمی‌تواند به هستی ادامه دهد. بنابراین، باید آیین نوین و ایمان تازه‌ای به وجود آوریم که پاسخگوی نیازهای زمانه باشد. عصر زرین پیش روی ماست، نه آنگونه که سستهای کور می‌گویند پشت سر ما؛ بنابراین، باید با گامهای شتابناک به سوی آن پیش برویم. فرزندان ما به آن خواهند رسید، اما، به گفته سن سیمون، ما باید راه را نشان دهیم.

چگونه باید راه را نشان دهیم؟ سن سیمون بوضوح نمی‌داند، ولی می‌گوید با محبت و با همگروه شدن. اگر انسانها نیازهای یکدیگر را درک کنند و از آن خود بدانند، آن‌گاه تخیل خلاق آنان در جهت بیشترین و هماهنگ‌ترین تولید کالاهایی به کار خواهد افتاد که به هرکس برحسب نیاز خواهد رسید. آنفانتن، رهبر فرقه سن سیمونی‌ها پس از مرگ او، می‌گفت: «تو جنبه‌ای از منی، و من جنبه‌ای از تو.» این فرقه کوچک مبدل به فرقه‌ای مذهبی شد، و پس از تغییر مکان به حومه پاریس، نیم‌تنه‌ای برای اعضای آن طراحی کردند که با سگکی از پشت بسته می‌شد تا هر عضو برای بستن آن به کمک عضو دیگر وابسته باشد، و این، نماد همکاری به جای رقابت بود. تابلویی بسیار زیبا و ظریف از آن دوره کار رمون بونئور بر جای مانده است که در آن آهنگسازی به نام فلیسین داوید با نیم‌تنه‌ای سن سیمونی دیده می‌شود. روی سینه نیم‌تنه حرف بزرگ D و در درون D، تارهای هارپ گلدوزی شده است. سن سیمونی‌ها عاشق کبکبه و دبدبه قرون وسطایی بودند و می‌خواستند سلسله‌مراتب آن سده‌ها را در قالبهای صنعتی از نو بسازند. آنچه بواقع در سن سیمونیسم اصالت داشت، همین بود.

هرگاه که کوششی به منظور ساختن جامعه‌ای منسجم با کاربرد علم برای حل مشکلات بشر در میان باشد - ولی نه مانند قرن هجدهم که مسأله حل مشکلاتی ابدی مطرح بود که همیشه همان‌اند که بوده‌اند، و نه در چارچوب اصولی که چون در قلب آدمی نقش بسته‌اند یا از طبیعت به دست آمده‌اند یا با بینش متافیزیکی یا به هر وسیله دیگر کشف شده‌اند هرگز دگرگونی نمی‌پذیرند، بلکه بر پایه ارزشهایی که به تبعیت از زمان متحول می‌شوند - در چنین مواقعی کاملاً پیداست که سن سیمونسم از چه جهت و چگونه در ما تأثیر گذارده است. ما می‌پرسیم کدام اختراع در کدام اختراع دیگر مؤثر افتاده است، و کدام انسانها در کدام انسانهای دیگر تأثیر گذاشته‌اند، و تصورمان این است که باید به جامعه بشری انسجام بخشید و موجودی یگانه و یکپارچه و برنامه‌ریزی شده از آن پدید آورد، و نباید اجازه داد که افراد بی‌قید و بی‌خیال به سر برند و وارد کارهای دلخواهشان شوند صرفاً به این دلیل که دلخواهشان است، زیرا آنان نمی‌دانند که با چنین کارها ممکن است مخل وضعی شوند که در آن بسیاری از دیگر استعدادهایشان نیز امکان دارد به فعلیت برسند. چنین است ایده سن سیمونسم که در مواردی مانند برنامه «دست جدید» [در زمان فرانکلین روزولت] یا برنامه سوسیالیستی انگلستان پس از جنگ [جهانی دوم] صورتهای ملایمتر و انسانی‌تری به خود گرفت، و در مورد جوامع برنامه‌ریزی شده و دستوری فاشیستی یا کمونیستی شکلهایی خشن و بی‌رحمانه و سبانه پیدا کرد. در مورد اخیر، این فکر نیز از سن سیمون گرفته شده است که باید آیین جدید اینجهانی یا سکولاری تأسیس کرد که افیون توده‌ها باشد و آنها را به سوی ایده‌ای هدایت کند که عقلاً قادر به فهم آن نیستند. همین‌طور است این فکر که ما همه جزئی هستیم از جریان پیش‌رونده تاریخ - و، بنابراین، هیچ آرمان مطلق و وجود ندارد و هر آرمانی باید به نسبت

کمال خود سنجیده شود، به معنای اینکه تا چه درجه رافع نیازهای کنونی است، نه نیازهای فلان عصر گذشته یا آینده — و تلفیق آن فکر با این اندیشه که تاریخ، تاریخ تکنولوژیهای متغیر است، زیرا تکنولوژی نمودگار روح انسان در بالاترین حد فعالیت است، و افراد آدمی باید به دو گروه تقسیم شوند: کسانی که کار می‌کنند و کسانی که هیچ کاری نمی‌کنند، اهل حرف و اهل تولید، فعالان و منفعلان.

محور سراسر این تصور، علم یا، به عبارت بهتر، علم پرستی است — یعنی اعتقاد به اینکه امور باید تحت انضباطی شدید و انعطاف‌ناپذیر و به دست اشخاص قادر به فهم مواد سازنده جهان، اعم از انسانی و غیرانسانی، به انجام برسد، وگرنه حاصل کار چیزی بجز هرج و مرج و ناکامی نخواهد بود. این کار تنها به دست خواص یا نخبگان شدنی است، و نخبگان ناگزیر باید به اخلاقی دوگانه عمل کنند — یکی از برای خودشان و دیگری درخور سایرین. آزادی، دموکراسی، «آزادگذاری [اقتصادی]»، فردگرایی، فئودالیسم — این تصورات و شعارها و کلمات بی‌معنا همه باید بروند تا جا برای چیزهایی روشنتر و جسورانه‌تر و جدیدتر باز شود، مانند شرکت‌های بزرگ بازرگانی، سرمایه‌داری دولتی، ساماندهی علمی، سازمان صلح جهانی، پارلمان جهانی، فدراسیون جهانی. اینها همه افکار سن‌سیمونی است.

سن‌سیمون به انقلاب اعتقاد نداشت، زیرا انقلاب را دیده بود. او به قدرت اقناع معتقد بود. اما انقلاب لازم نیست وسیله باشد. چیزی که او عمیق‌ترین دلمشغولی را به آن داشت این بود که خواستهای بشر سرانجام برآورده شوند. او در بستر مرگ به مریدانش گفت: «یک چیز می‌خواهم به شما بگویم: به یکدیگر محبت کنید و یاری برسانید. سراسر زندگی من تنها در این فکر خلاصه می‌شود که همه انسانها از رشد و پرورش قوای خود به آزادترین طرز اطمینان حاصل کنند» همچنین: «حزب کارگران بی‌یقین ساخته خواهد شد [مراد او از

«کارگران» تولیدکنندگان بود] - آینده با ماست.» سن سیمون لیبرال ترین، بلندنظرترین، خوش بین ترین و نهایتاً ساده دل ترین افراد بود. آن حزب ساخته شد، ولی شاید نه کاملاً به معنایی که او معتقد بود. اما در همه این حرفها دربارهٔ محبت و همگرایی و سازماندهی که سن سیمون دوستان و عموماً بشر را با جدیت به آن سفارش می کند، آزادی چه می شود؟ آزادی نه به مفهوم پوچی که، به قول او، حقوقدانان قرن هجدهم به سان دژکوب برای درهم کوفتن بقایای فئودالیسم از آن استفاده می کردند، بلکه آزادی واقعی، آزادی مدنی، آزادی انسانها در محدوده ای معین که به دلخواهشان عمل کنند؟ در این موضوع، سن سیمون چیزی می گوید هراس آورتر از هر چیزی که گفته است، زیرا او واقعاً مخالف آزادی است. او اهمیت نمی داد که چه کسی و با چه درجه از ظلم و جور، اعم از اتحاد مقدس یا لویی هجدهم، افکار او را به میدان آورد. سن سیمون هیچ تفاوتی نمی گذارد و به همه آنها استناد می کند. می گوید بحث آزادی که طبقه متوسط را اینچنین به هیجان می آورد، در طبقات پایین با بی اعتنائی مواجه می شود، زیرا همه می دانیم که در وضع کنونی تمدن، استفاده خودسرانه از قدرت چندان تأثیری به حال آنها ندارد. افراد کوچک، طبقات پایین، بزرگترین و تنگدست ترین قشر آدمیان که بازسازی بشریت بدون آنها محال است، به آزادی اهمیت نمی دهند و حوصله عدالت را ندارند، و این همان سخنی است که بعدها در قرن نوزدهم از چرنیشفسکی متفکر سوسیالیست چپگرای روسی نیز شنیده شد. آنچه مردم می خواهند پارلمان و آزادی و حقوق نیست. اینها آرزوهای بورژوازی است. آنچه مردم می خواهند کفش است، و این فریاد در طلب نان و کفش، و نه در طلب آزادی فراوان با شعارهای لیبرالی، بعدها ترجیع بند همهٔ حزبهای خشن چپگرا تا لنین و استالین شد. ریشه این نغمهٔ شوم نیز باز به سن سیمون مهربان و بشردوست و شریف می رسد.

دومِشتر

ژوزف دومِشتر در نظر بسیاری از هم‌روزگاران‌ش، شخصیتی بسیار هراس‌انگیز بود - هراس‌انگیز نه به دلیل آنچه می‌نوشت، بلکه به علت آنچه بود. در واقع، معاصرانش فرصت زیادی برای دیدن او پیدا نمی‌کردند، زیرا دومِشتر مهم‌ترین سالهای زندگی را در خدمت پادشاه ساردنی و در دربار [روسیه] در سن پترزبورگ به عنوان نماینده دیپلماتیک گذراند. هراس‌انگیزی‌اش در نظر معاصران به علت خشونت و یکدندگی و سازش‌ناپذیری فوق‌العاده و جزمیت سرسختانه و لجوجانه‌ای بود که بدان وسیله می‌خواست هر نظریه‌ای را که نمی‌پسندید بکوبد و منکوب کند.

امیل فاگه که شاید دقیق‌ترین و منصف‌ترین منتقد دومِشتر در قرن نوزدهم در فرانسه بود، تصویر عادی او در اذهان را چنین بیطرفانه ترسیم می‌کند: «طرفدار سرسخت استبداد و حکومت مطلقه، هواخواه بی‌امان حکومت دینی، هوادار یکدنده سلسله شاهان بورژن، پشتیبان تثلیث مخوف پاپ و پادشاه و جلاد، همیشه و همه‌جا مدافع خشک‌ترین و بسته‌ترین و نرمی‌ناپذیرترین جزم‌اندیشیها، چهره‌ای اهریمنی برآمده از قرون وسطا، از یک جنبه مجتهدی دانشمند، از سوی دیگر مأمور تفتیش عقاید، و بالاخره جلاد^۱». فاگه در جایی دیگر می‌نویسد: «مسیحیت برای او ارباب و وحشت‌افکنی و اطاعت بی‌چون و چرا و دین دولتی است^۲؛ ایمان او «شرکی است اندکی تروتمیزتر^۳»؛ خودش «گارد شخصی واتیکان» است^۴. یکی از

دوستدارانش از «مسیحیت وحشت افکن» او سخن می گوید.^۵ ادگار کینه، پروتستانی متأثر از رمانتیکهای آلمانی، می نویسد: «خدا [ی او] بی رحم و بی گذشت و معاونش جلاد است؛ مسیح [او] کمیته دائمی امنیت عمومی* است.^۶» در عصر خود ما نیز فیلسوف اسپانیایی، میگل دِ اونا مونو، از «سلاخ خانه»^۷ دومِستر سخن می گوید.

این تصویری است که عموماً از دومِستر در اذهان نقش بسته است. مخترع آن سنت بُو و تداوم بخش آن، دیگر متفکران سده نوزدهم بوده اند. چهره ای که همیشه از دومِستر نگاشته می شود چهره سلطنت طلبی متعصب و پشتیبان حتی متعصب تر اقتدار پاپ است؛ مردی مغرور و متحجر و انعطاف ناپذیر، دارای اراده ای قوی و قدرت باور نکردنی استدلال از مقدمات جزئی برای رسیدن به نتایج افراطی و ناگوار؛ مردی درخشان و تلخکام؛ مجتهدی قرون وسطایی متعلق به عصری سپری شده و در کوشش بیهوده برای متوقف کردن جریان تاریخ؛ وصله ناجوری برجسته و هراس انگیز و دشمن صفت و یکه و تنها و در نهایت غم انگیز؛ در بهترین حالت، اشراف زاده ای اسف انگیز که جهان فریبکار و مبتدلی را که بی تناسب در آن زاده شده به چالش گرفته است و محکوم می کند؛ و در بدترین حالت، مرتجعی سرسخت و لجوج که خاک در چشم خود پاشیده و عصر نوین اعجاب آوری را که از فرط خیره سری و بیعاطفگی عاجز از دیدن یا احساس خوبیهای آن است به باد لعن و نفرین می گیرد.

آثار او را جالب و خارج از عرف و اغراق آمیز و به منزله واپسین

* Committee of Public Safety [در اصل فرانسه: comité de salut public]. کمیته ای سیاسی که پس از انقلاب کبیر فرانسه در ۱۷۹۳ برای دفاع از انقلاب در برابر دشمنان واقعی یا خیالی داخلی و خارجی و نظارت بر قوه مجریه تأسیس شد. کمیته در آغاز مشی ملایم و آشتی جوانه داشت، ولی بعد از عضویت کسانی مانند روبسپیر و سن ژوست و به انکای ژاکوبینهای تندرو، قدرت دیکتاتوری پیدا کرد و در همه زمینه ها دست به اقدامات بسیار خشن زد و عده ای کثیر را به زیر گویوتین فرستاد و دوره وحشت آغاز شد. (مترجم)

تلاش مذبحانۀ فئودالیسم اعصار تاریک به منظور ایستادگی در برابر سیر پیشرفت می‌شمارند - ولی بی‌اهمیت می‌دانند. منتقدان سدهٔ نوزدهم برجسب دید و نگرشی که دارند، او را یا مدافع دلیر اما محکوم به شکست مرامی ازدست‌رفته، یا بازماندهٔ نادان و نفرت‌انگیز نسل بی‌رحم قدیم توصیف می‌کنند. ولی هر دو طرف، چه موافق و چه مخالف، همواره مسلم می‌شمارند که روزگار او سپری شده است و دنیای وی دیگر به هیچ چیزی در جهان معاصر ربطی ندارد. و یکتور هوگو و لامنه، سنت‌بُو و فاگه، جیمز استیون و مورلی و بویژه هارولد لُسکی، همه در آن عقیده شریک بوده‌اند. لُسکی حتی مطلبی دربارهٔ دومِشتر نوشت و در آن اظهارنظر کرد که او کارش تمام است و باید کنار گذاشته شود.

این نظر ممکن بود در قرن نوزدهم معقول بنماید، ولی امروز باطل و خنده‌آور است. دومِشتر ممکن است به زبان و بیان گذشته سخن گفته باشد، اما محتوای آنچه می‌گوید جوهر مطلق صحبت‌های ضددموکراتیک عصر ماست. او در مقایسه با هم‌روزگاران مترقی‌اش، بواقع فوق‌مدرن است، و باید گفت نه تنها از زمانۀ خود عقب نبود، بلکه جلوتر بود. اگر افکارش تأثیر فوری نداشت به دلیل عدم آمادگی آن عصر بود. می‌بایست یک قرن بگذرد تا آموزه‌ها و، از آن بالاتر، نگرش و موضع فکری او به بار بنشیند، چنانکه نشست.

وظیفۀ او، به عقیدهٔ خودش، نابودکردن هر چیزی بود که قرن هجدهم ساخته بود. باید توضیح دهیم که او چگونه به این طرز فکر رسید. دومِشتر در ۱۷۵۳ در شامبری در ساووا به دنیا آمد که در آن هنگام بخشی از خطۀ پادشاهی پیه‌مون-ساردنی بود. این مملکت که دومِشتر تمام عمر تابعیت آن را داشت، در قرن هجدهم نسبتاً روشن‌نگر بود، چنانکه سال‌های درازی پیش از فرانسه فئودالیسم را لغو کرد. دومِشتر نیز مانند دیگر اشراف لیبرال، اصلاح‌طلبی ملایم، نه

بخصوص مرتجع و نه بویژه خشک‌مغز، بود. به هنگام وقوع انقلاب کبیر فرانسه، به سن مردی رسیده بود، بیش از سی سال داشت، و مثل دیگر کسانی که در انقلاب زندگی کرده بودند — مثل سن سیمون، مثل شیلر، مثل هگل — بشدت با آن مخالف بود. منظره حکومت وحشت ژاکوبینها چیزی بود که او همه عمر فراموش نکرد و او را به دشمن آشتی ناپذیر هر چیز لیبرال، دموکراتیک، متعالی، هر چیز مرتبط با روشنفکران، منتقدان، دانشمندان، هر چیز مربوط به نوع نیروهای باعث انقلاب کبیر فرانسه، مبدل ساخت. هرگاه که او از ولتر صحبت می‌کند، مانند این است که از دشمنی شخصی حرف می‌زند.

دومیشتر از اتباع ساووا بود و به خدمت دربار درآمد و پس از تجاوز فرانسه به ساووا، شروع به نوشتن جزوه‌هایی برضد انقلاب کرد. جزوه‌ها با قلمی نیشدار نوشته می‌شدند و طراوت و گزندگی و شدت لحنی داشتند که فوراً جلب توجه می‌کرد. ولی شاه ساردنی از وجود چنین شخصی در دربار احساس ناراحتی می‌کرد. دربار بسیار کوچک و محدود بود و تا اندازه‌ای دید بسته داشت، و دومیشتر درخشانتر و فعالتر و خلاق‌تر و جالبتر از آن بود که در چنان محیطی آسان جا بیفتد. ولی، از سوی دیگر، مردی بسیار توانا بود و با نوشته‌های درخشانش بسیار جلب نظر می‌کرد. بنابراین، تصمیم گرفته شد که او را به جایی هرچه دورتر بفرستند، و بر این مبنا او را با مقام یکی از وزیران — یا همدریف وزیران — شاه ساردنی به سن پترزبورگ [در دربار روسیه] اعزام کردند، و او از ۱۸۰۳ تا ۱۸۱۷ در آنجا بود.

دومیشتر مردی هوشمند و برجسته و خوش صحبت و مصاحبی دلپذیر و دوست‌داشتنی بود؛ در محافل اعیان سن پترزبورگ همه در پی همنشینی او بودند و وی را برخوردار از جذابیت و ادب و حسن خلقی خاص می‌دانستند. او نیز از زندگی در سن پترزبورگ لذت می‌برد، مفتون حکومت سلطنتی روسیه شده بود و با اطرافیان بلافصل آلكساندر

اول [تزار روسیه] مناسبات بسیار خوب به هم رسانید تا بدانجا که امپراتور در مواقع گوناگون از او به عنوان مشاور سیاسی استفاده می‌کرد. پس از پایان جنگ [روسیه] با ناپلئون، به دلایلی که درست آشکار نیست آلکساندر خواستار احضار دومِشتر [به ساردنی] شد — شاید به این دلیل که او سبب تغییر مذهب عدهٔ زیادی از بانوان تابع مُد به آیین کاتولیک شده بود (چند تن از این بانوان بعدها نقشی بزرگ در محافل کاتولیک اروپای غربی ایفا کردند)، یا شاید به دلیل اینکه دومِشتر با شخصیت نیرومندی که داشت دخالت در سیاستهای روسیه را از اندازه گذرانیده بود. به هر حال، شاه ساردنی که به تخت سلطنت بازگشته بود، او را احضار کرد. دومِشتر به تورینو، پایتخت ساردنی، بازگشت، شغلی تشریفاتی به وی محول شد، و در ۱۸۲۱ برخوردار از احترام و افتخارات بسیار ولی بدون هیچ‌گونه قدرت سیاسی یا غیر آن درگذشت. شهرتش عمدتاً پس از مرگ بالا گرفت. چنانکه گفتم، هدفی که دومِشتر با تمام قوا بر آن همت گماشته بود، نابودکردن قرن هجدهم و افکار قرن هجدهم بود. این فرض خطاست که اندیشهٔ قرن هجدهم بنایی یکپارچه بود. میان برخی از متفکران قرن هجدهم اختلافات عمیق وجود داشت. اما، به هر صورت، بعضی مشترکات بین همهٔ آنان دیده می‌شد. ممکن بود بعضی به خدا ایمان نداشته باشند؛ ممکن بود بعضی به پیشرفت معتقد نباشند؛ ممکن بود بعضی به جاودانگی روح اعتقاد نورزند. بعضی به شهود و درک آنی معتقد بودند، و برخی به مشرب تجربی. بعضی به خودانگیختگی و سادگی احساسات اعتقاد داشتند، و دیگران به علوم و باریک‌بینی علمی. اما وجه مشترکشان این اعتقاد بود که آدمیان فطرتاً اگر خوب هم نباشند، به هر حال بدسُرشت نیستند؛ بالقوه خیرخواه‌اند؛ هرکس اگر گول شیادان یا ابلهان را نخورد، داناترین شخص نسبت به منافع و ارزشهای خویش است؛ و انسانها عموماً

دارای این استعدادند که از قواعد رفتاری محصول فهم خودشان پیروی کنند. اغلب متفکران قرن هجدهم معتقد بودند که پیشرفت امری خواستنی است — یعنی مثلاً آزادی بهتر از بردگی است؛ قانونگذاری بر پایه آنچه به «قواعد یا دستورهای طبیعت» معروف بود هر ظلم و خطایی را می‌تواند تصحیح کند؛ طبیعت همان عقل است که پا به عرصه عمل نهاده است و، بنابراین، چگونگی کارکرد آن را می‌توان از مجموعه‌ای از اصول موضوعه (مانند اصول موضوعه هندسه یا فیزیک یا شیمی) استنتاج کرد به شرطی که کسی به آن اصول آگاه باشد. آنان بر این عقیده بودند که همه چیزهایی که مایه‌ای از نیکی و حقیقت و فضیلت و آزادی داشته باشند ضرورتاً نه تنها با یکدیگر سازگارند، بلکه با هم رابطه متقابل دارند. کسانی که به مشرب تجربی متمایل بودند یقین داشتند که علم طبیعت انسان را نیز مانند علم اشیاء بی‌جان می‌توان تأسیس کرد و به کمال رسانید، و به مسائل اخلاقی و سیاسی نیز به شرط آنکه مسائل واقعی باشند (و چگونه ممکن بود که نباشند؟) می‌توان مانند مسائل ریاضی و اخترشناسی با همان درجه از یقین پاسخ داد، و وقتی زندگی بر شالوده آن پاسخها بنا شود، آزاد و ایمن و خردمندانه و مقرون به سعادت خواهد بود. ایشان معتقد بودند که با استفاده از همان قوای انسانی و کاربرد همان روشهایی که بیش از یک قرن، چه در قلمرو معرفت و چه در حوزه عمل، به درخشانترین پیروزیها در تاریخ بشر انجامیده‌اند، می‌توان به عصر موعود سعادت و کمال جامعه بشری دست یافت. اعتقاد مشترک و روند فکری و نگرش عمومی متفکران خردگرای قرن هجدهم کمابیش بدین گونه بود.

دومشتر عزم جزم کرده بود که اینها همه را بکل نابود کند. او مصمم بود که هر ویژگی قرن هجدهم از این نوع را چنان از ریشه براندازد که دیگر قد علم نکند، و این کار عظیم را بدین جهت و جهت همت ساخته بود که عقیده داشت انقلاب [کبیر فرانسه] سبب رنج و محنت افراد

بی‌گناه شده و فاجعه‌ای وحشتناک بوده است. مانند کسانی که در حاشیهٔ کشوری به سر می‌برند و می‌خواهند متعلق به آن دانسته شوند (و در تاریخ از این موارد بسیار وجود دارد) دومِشتر نیز فرانسه را از بیرون می‌ستود و به آن عشق پرشور داشت. با برآشفتگی و خشمی زاییدهٔ آرزوی برانداختن آرمانی برآستی زرین، تصمیم به سلب اعتبار و آبرو از نیروهایی گرفت که عقیده داشت مسؤول نابودی رؤیای او بوده‌اند. بنابراین، بر آن شد که به‌جای ضوابط مستقل از تجربه در جامعه‌شناسی ایده‌آلیستی، به واقعیات تجربی تاریخ و مشاهدهٔ رفتار انسانی استناد کند. به دلیل پلیدی و تباهی درمان‌ناپذیر سرشت بشر، دومِشتر به‌جای موعظهٔ آرمان پیشرفت و آزادی و کمال‌پذیری، به تبلیغ قداست گذشته و فضیلت و ضرورتِ اطاعت و انقیاد کامل آدمی پرداخت. آنچه تبلیغ می‌کرد به‌جای علم، اولویتِ غریزه و خرافه و پیشداوری؛ به‌جای خوش‌بینی، بدبینی؛ به‌جای هماهنگی ابدی و صلح جاوید، ضرورت (و به عقیدهٔ او، ضرورتِ الهی) تعارض و رنج و درد و خونریزی و جنگ بود. او مصرانه می‌گفت که آنچه اهمیت دارد اختلاف و نابرابری و تضاد منافع است که وضع عادی افراد و ملت‌هاست، نه صلح و صفا و برابری اجتماعی و منافع مشترک و سرشت سادهٔ انسان طبیعی که روسو دربارهٔ آن داد سخن داده است. دومِشتر هیچ معنایی برای مجرداتی از قبیل طبیعت و انسان و حقوق طبیعی قائل نبود. نظریهٔ او دربارهٔ زبان با هر چیزی که کُندرسه و کُندیاک و دانشمندان بزرگ سدهٔ هجدهم کوشیده بودند ضابطه‌ای برای آن معین کنند، تناقض داشت. او می‌خواست جان تازه‌ای در کالبد بی‌اعتبار «حق الهی پادشاهان» بدمد. از جهان اسرار و ظلمت و کمابیش از جهل و از همه بالاتر از پشت‌کردن به عقلانیت به عنوان اساس حیات اجتماعی و سیاسی دفاع می‌کرد. با هوش و قریحه‌ای سرشار و قدرت تأثیر بی‌نظیر هر شکلی از شفافیت و عقلانیت را محکوم می‌کرد. از حیث خلق و خو، دومِشتر همان‌قدر

بی‌گذشت و بی‌رحم و افراطی بود که دشمنان بزرگش ژاکوبنها، و در ایمان و راستی و درستی نیز از آنان کمتر نبود.

آلکساندر هر تسن، انقلابی روس، می‌گوید مردان ۱۷۹۲ [یعنی ژاکوبنها] به این ویژگی ممتاز می‌شدند که سراسر نظام قدیم را یکسره مردود می‌دانستند، و نه تنها رذایل، بلکه حتی فضایل آن را تقبیح می‌کردند، و می‌خواستند همه چیز را براندازند و آن نظام سیاه را از بالا تا پایین تماماً نابود کنند تا چیزی مطلقاً تازه و کاملاً پاک به جای آن بسازند. هیچ سازشی را روا نمی‌دانستند، و نمی‌خواستند مدینه نوین خویش را بر ویرانه‌هایی بنا کنند که کوچکترین دینی به آن داشته باشند. دومین درستی در نقطه مقابل این موضع بود. به خردگرایی قرن هجدهم با همان عدم تساهل و شور و قدرت و حرارت انقلابیون بزرگی که با آنان مخالف بود حمله می‌برد. می‌خواست آنچه را به تعبیر درست «مدینه آسمانی فیلسوفان قرن هجدهم»^۸ نامیده شده است نابود کند. می‌خواست آن را با خاک یکسان کند و سنگ روی سنگ باقی نگذارد. روشی که او به کار می‌بست و حقایقی که تبلیغ می‌کرد گرچه به گفته خودش از توماس آکمپیس یا توماس آکویناس یا واعظان بزرگ فرانسوی قرن هفدهم مانند بوردالو یا بوسونه اخذ شده بود، ولی در واقع کمتر نشانه‌ای از روح تعلیمات آن ارکان کلیسا بروز می‌داد و بسیار بیشتر با خردستیزی کسانی همچون آگوستینوس [قدیس] یا فراماسون‌ها و «روشنی‌یافتگان» یا «منوران»^{*} ارتباط

* the illuminists (معادل انگلیسی Alumbrados در اسپانیایی و illuminati در ایتالیایی). پیروان نهضتی عرفانی در اسپانیا در سده‌های شانزدهم و هفدهم که مدعی بودند روح آدمی پس از رسیدن به درجه‌ای از کمال، موفق به مشاهده جمال الهی و وارد ارتباط با روح القدس می‌شود، و چون از این حالت نه ممکن است جلوتر برود و نه عقب‌تر، برای کسانی که چنین «نوری» نزدشان حاصل شده است، از آن پس نیازی به نماز و به جای آوردن آیین‌های مذهبی در کلیسا و حتی اقدام به نیکی‌کاری نخواهد بود. «منوران» یا «روشنی‌یافتگان» اعضای اصلاح طلب دو سلسله رهبانی فرانسسی‌ها و یسوعی‌ها بودند، اما افکارشان کلیه طبقات جامعه را تحت تأثیر قرار داد، و به این جهت، در ایام نفوذ عفا‌بد مورد تعقیب و آزار واقع شدند و کلیسای کاتولیک آنان را مرتد اعلام کرد. (مترجم)

داشت که دومِشتر ایامِ شباب را در میان آنان گذرانیده بود. آموزه بنیادی دومِشتر این است که طبیعت چنگ و دندان خون‌آلود دارد و صحنه بی‌کران کشتار و ویرانی است. مردان سده هجدهم برای پی‌بردن به چگونگی طبیعت، به مابعدالطبیعه و منطق و حتی هندسه روی می‌آوردند. ولی هیچ‌یک از اینها منبع شناخت ما از طبیعت نیست. اگر بخواهند درباره طبیعت صحبت کنند، باید جدی حرف بزنند. می‌گویند حربه ما مشاهده و چشمان ماست، نه قبول انبوهی از حقایقی جزمی که عده کثیری واعظ درباره آن با ما صحبت کرده‌اند. بسیار خوب، ما هم حرفشان را می‌پذیریم. بگذارید به آنچه پیرامونمان می‌گذرد نگاه کنیم، بگذارید به طبیعت و به خودمان نگاه کنیم نه به کتابها، بگذارید برویم سراغ تاریخ و جانورشناسی که راهنمایان حقیقی ما در خصوص طبیعت‌اند. حال اگر به اینها نگاه کنیم، چه می‌بینیم؟ مطلب را از زبان خود دومِشتر نقل می‌کنم:

بر قلمرو پهناور طبیعت جاندار خشونت‌ی آشکار و آتش خشمی تجویز شده فرمان می‌راند که آفریدگان را جملگی برای رفتن به سوی مرگ محتومشان مسلح می‌کند. همین‌که عالم جمادات را پشت سر بگذارید، می‌بینید حکم مرگی فجیع و وحشیانه بر سر در حیات رقم خورده است. وجود آن را در عالم گیاهان قبلاً احساس کرده‌اید: از درخت ماری شاخ و برگ‌گستر تا حقیرترین علف ببینید چند گیاه می‌میرند و چند گیاه کشته می‌شوند! ولی از لحظه‌ای که وارد عالم جانوران شوید، این قانون بناگاه به وحشت‌انگیزترین وجه به چشم می‌خورد. قدرتی خشن و سبانه، در آن واحد هم پنهان و هم ملموس... در هر زیر-رده جانوران، برخی انواع را به کار بلعیدن دیگران گماشته است. بدین‌سان، هم حشرات شکاری وجود دارند، هم خزندگان

شکاری، هم پرندگان شکاری، هم ماهیان شکاری، و هم چارپایان شکاری. در هیچ لحظه‌ای نیست که یک مخلوق، مخلوقی دیگر را نبled. بالای سر همه این نژادهای پرشمار جانوران، انسان قرار داده شده است که دست ویرانگر او به هیچ موجود زنده‌ای رحم نمی‌کند.^۹

قطعه‌ای که در پی می‌آید، شرح مصیبت غربی است*:

[انسان] می‌کشد تا بخورد، می‌کشد تا بپوشد، می‌کشد تا خود را بیاراید، می‌کشد تا بتازد، می‌کشد تا از خود دفاع کند، می‌کشد تا بیاموزد، می‌کشد تا تفریح کند، می‌کشد تا بکشد: او شاهی است مغرور و سهمگین که به همه چیز نیاز دارد و هیچ چیز را یارای ایستادگی در برابر او نیست... از بره روده‌هایش را [می‌خواهد] تا نوای چنگ خود را طنین‌افکن سازد... از گرگ کُشنده‌ترین دندان‌ش را تا کارهای هنری ناچیز خویش را صیقل دهد، از فیل عاجش را تا برای کودکش بازیچه بسازد: سفره‌اش پوشیده از اجساد است... اما کدام موجود [در این کُشت و کشتار] آن را که همه را نابود می‌کند نابود خواهد کرد؟ خود او. وظیفه سلاخی آدمیان بر عهده خود آدمی است... قانون بزرگ نابودی وحشیانه موجودات زنده بدین سان به انجام می‌رسد. سراسر زمین پیوسته غرق در خون است و چیزی بجز قربانگاهی پهناور نیست که هر ذی‌حیاتی باید بی‌آنکه نهایت و حد و وقفه‌ای در کار باشد تا انجام امور، تا برافتادن شر و بدی، تا مرگِ مرگ، در آن قربانی شود.

* این قطعه را برلین نخست عیناً به زبان اصلی (فرانسه) آورده زیرا می‌گوید به آن زبان مؤثرتر است، و سپس بلافاصله در متن به انگلیسی ترجمه کرده است. ما آن را مستقیماً از فرانسه به فارسی برگردانده‌ایم. (مترجم)

اما دومِشتر می‌گوید به‌رغم اینها همه، انسان به دنیا می‌آید تا عشق بورزد و دوست داشته باشد. انسان موجودی نرم و ملایم و مهربان و خوب است. پس این خشم توفنده‌ی الهی از کجاست؟ زمین است که خون می‌خواهد؟ دومِشتر می‌پرسد چرا لشکریان هرگز یا تقریباً هرگز در نبرد از اوامر فرمانده‌شان سر نمی‌پیچند که به آنان می‌گوید بی‌گناهان را به خاک و خون بکشید؟ سرباز انسانی بی‌گناه و شرافتمند است که در زندگی خصوصی نرم‌خو و بافضیلت و خداترس و مؤدب است و آزارش به یک مگس هم نمی‌رسد، و با او با نهایت ادب و نزاکت برخورد می‌کنیم. آیا تناقضی در این قضیه نیست که همین سرباز بدون هیچ اعتراض برای کشتن سربازانی بی‌گناه مانند خودش به میدان نبرد می‌رود؟ از سوی دیگر، مأمور اعدام یا جلاد کسی است که افرادی همچون قاتلان پدر و مادر و آدمکشان و دیگر جنایتکاران را که فرض بر مجرمیتشان است در اطاعت از دستور می‌کُشد، و شمار کسانی که می‌کُشد بسیار کمتر از افرادی است که سربازان می‌کُشند. با اینهمه، جلاد در جامعه منفور و مطرود است و یکی از اعضای عادی جامعه به‌شمار نمی‌رود، کسی با او دست نمی‌دهد و همه با ترس و نفرت به او می‌نگرند. آیا نکته‌ی عجیبی در این قضیه نیست که ریختن خون بی‌گناهان را می‌ستاییم و از ریختن خون گناهکاران ابراز انزجار می‌کنیم؟ دومِشتر می‌گوید حتماً چنین است، زیرا جنگ فی‌نفسه امری الهی و قانون حاکم بر دنیاست. آموزه‌ی محوری او این است که تصورات عقلانی به کار نمی‌آیند. اگر واقعاً می‌خواهید بدانید که چرا مردم عملاً اینگونه رفتار می‌کنند، باید در قلمرو امور غیرعقلانی به دنبال پاسخ بروید – یعنی عرفان که ایمانش در گرو آن دنیاست، نه این دنیا.

دومِشتر مفتون منظره‌ی جنگ است. می‌گوید میدان نبرد را در نظر آورید. مردم خیال می‌کنند میدان نبرد جایی است که همه‌چیز بر طبق

برنامه پیش می‌رود. فرمانده دستور می‌دهد، لشکریان قدم‌رو به نبرد می‌روند، و پیروزی یا شکست وابسته به برتری عده سپاهیان یا اوامر ماهرانۀ سرداران است. ولی هیچ چیزی از حقیقت دورتر از این نیست. نبردی واقعی را در نظر بگیرید. این بار نیز به زندگی واقعی نگاه کنید نه به کتابهای درسی. دومشتر فقط جانورشناسی و تاریخ را به استادی قبول دارد. وقتی به صحنۀ نبرد می‌نگرید، آنچه می‌بینید به هیچ وجه جریان مرتب و منظم رویدادهایی نیست که با توصیفات شاهدان عینی یا حتی کارشناسان استراتژی یا تاکتیک یا تاریخنگاران مطابقت داشته باشد. آنچه می‌بینید غوغای وحشتناک و آشوب و کشتار و مرگ و ویرانی و فریاد زخمیان و ناله انسانهای رو به مرگ است. «پنج یا شش گونه سرمستی»^{۱۰} بر جان افراد حاضر در میدان مستولی است. ممکن نیست هیچ سرداری بتواند بگوید که نبرد به پیروزی یا شکست او خواهد انجامید. هیچ کس نمی‌تواند چنین چیزی را پیش‌بینی کند. پیروزی در جنگ با نیروی معنوی به دست می‌آید، نه با محاسبات عقلانی. پیروزی نصیب کسانی می‌شود که احساس می‌کنند بُرد با آنهاست. پیروزی با نوعی یقین غیرعقلانی باطنی حاصل می‌شود. در لحظه کارزار نمی‌توانید حساب کنید که عده لشکریان شما در میدان نبرد هنوز بیش از لشکریان دشمن است. جنگ مانند پیکار تن به تن دو انسان نیست که آشکار باشد زور یکی بیشتر یا کمتر از زور دیگری است. پیروزی در نبرد با نیروی روانی و با ایمان به دست می‌آید. آنچه اتفاق می‌افتد در نتیجه گونه‌ای نیروی اسرارآمیز درونی روی می‌دهد که محققاً غیر از محاسبات عقلانی یا کاربرد مجموعه‌ای از قواعد در کتابهای درسی، یعنی نوعی محاسبه پرطول و تفصیل عقلانی یا برنامه‌ریزی است که به پیروزی یا شکست می‌انجامد.

تولستوی در مقام توصیف نبرد بورودینو* در رمان جنگ و صلح، دقیقاً گزارش دومستر از آن کارزار را الگو قرار داد. او نوشته دومستر را خواند، زیرا می دانست در دوره مورد نظر، دومستر در سن پترزبورگ زندگی می کرد. وصف تولستوی از چگونگی یک نبرد واقعی بازتاب توصیفات دومستر است، و در آن به جای تکرار گزارشهای تروتیمز و بعدها بازسازی شده شاهدان عینی یا تاریخنگاران، تجربه کسانی تشریح می شود که خود در آن نبرد حضور داشته اند. در نظر دومستر و تولستوی، خود زندگی نیز نبردی از این قبیل است، و هر کوششی برای توصیف آن در چارچوبهای عقلانی به منزله تحریف و حشتناک حقایق و رفع و رجوع و نظم و ترتیب دادن به چیزی است که، بنا به ماهیت، عمیقاً غیرعقلانی و عمیقاً بی نظم و ترتیب است و از هیچ گونه قانون یا قاعده قابل کشفی تبعیت نمی کند.

بالاترین اعتراض دومستر متوجه کسانی است که مسلم می گیرند عقل حاکم بر امور است. او معتقد است که محال است به یاری عقل بر مردم حکومت کرد و یا در هیچ کاری به موفقیت رسید. می گوید: شما تصور می کنید عقل چه جایگاهی در من دارد؟ عقل صرفاً قوه ای ضعیف در انسانهاست بدین منظور که گاه گاه وسیله را با هدف سازگار کند. آیا واقعاً تصور می کنید که نهادهای بزرگ بشری بناهایی عقلانی است؟ فراموش نکنید که وظیفه هر نهاد این است که اقتدار داشته باشد. وظیفه حکومت این است که حکومت کند. هر جامعه بشری باید حکومتی داشته باشد، و هر حکومتی باید از این حق حاکمیت برخوردار باشد، و هر حق حاکمیتی باید در درون خود حاوی

* Borodino. شهری کوچک در ۱۱۰ کیلومتری غرب مسکو و صحنه نبردی سهمگین در ۷ سپتامبر ۱۸۱۲ میان سپاهیان ناپلئون و لشکریان روس به فرماندهی ژنرال کو توف. ناپلئون با ۱۳۰ هزار مرد جنگی و ۵۰۰ عراده توپ، و روسها با ۱۲۰ هزار سپاهی و ۶۰۰ توپ وارد کارزار شدند. نبرد از شش بامداد تا شامگاه بشدت ادامه یافت و به کشته شدن ۳۰ هزار فرانسوی و ۴۵ هزار روسی، از جمله پرنس باگراتیان فرمانده ارتش دوم روس، و عقب نشینی کو توف انجامید. (مترجم)

این اصل باشد که خطاناپذیر است، و یگانه امر مطلقاً خطاناپذیر کلام خداست. هر چیزی که به دست آدمیان بنا شود، به دست آدمیان ممکن است خدشه بردارد. فرض کنید به وسیله همان عقلی که قرن هجدهم توصیه می‌کند — از راه ترتیباتی مبتنی بر فایده‌نگری به منظور تأمین بیشترین خوشبختی یا بیشترین آزادی برای بیشترین عده مردم — نهادی همچون جمهوری یا سلطنت مشروطه برپا کرده‌اید. افراد هوشمند می‌توانند در یک نسل چنین نهادی بسازند، و افرادی هوشمندتر در نسل بعد می‌توانند با استدلالهای ظریفتر و زیرکانه‌تر و ویرانگرتر آن را غرق اشکال کنند و حتی به نابودی کامل بکشانند. هیچ چیزی تا ابد برجای نمی‌ماند، مگر آنکه چیزی غیر از عقل آن را بنا کند، زیرا آنچه عقل بسازد، عقل هم می‌تواند ویران کند.

آدمی فطرتاً رذل و شریر و بزدل و بدنهاد است. آنچه کلیسای کاتولیک رومی و مسیحیت درباره گناه آغازین [آدم ابوالبشر] می‌گویند حاوی عمیقترین بینش روانی در خصوص سرشت آدمی است. آدمیان اگر به خودشان واگذار شوند، یکدیگر را تکه‌تکه خواهند کرد. دومی‌شتر در اینجا کاملاً در قطب مخالف عصر خود است. معتقد است که آدمیان احتمالاً خود را نابود خواهند کرد مگر آنکه به غل و زنجیر آهین کشیده شوند و تحت سخت‌ترین انضباطها درآیند. فطرت بشری به نابودی خویش گرایش دارد و باید مهار شود. هیچ چیزی که ساخته انسان باشد قابل اتکا و قابل اعتماد نیست، زیرا اگر به دست انسان ساخته شده باشد، به دست انسان نیز می‌تواند نقش بر آب شود.

قرن هجدهم در این باره چه به ما می‌آموخت؟ به ما می‌آموخت که جامعه بر شالوده قرارداد بنا شده است. ولی این نظر، چه منطقاً و چه از حیث تاریخی، خنده‌آور و باطل است. قرارداد چیست؟ قرارداد، عهد و پیمان است. پس به این حساب، دومی‌شتر به تمسخر می‌گوید، عده کثیری اشخاص عاقل به منظور ترتیب دادن یک زندگی آرام و

مسالمت آمیز جمع می شوند تا مردم از نعمتهای دنیا یا امنیت یا خوشی و خوشبختی یا آزادی یا هر آنچه خواسته باشند بهره ای ببرند بیش از آنچه ممکن بود در وضع طبیعی نصیبشان بشود. اما چگونه به این کار دست می زنند؟ با تأسیس دولت، همان گونه که کسی ممکن است بانک یا شرکتی با مسؤولیت محدود تأسیس کند. ولی حتی برای این کار هم آن عهد و پیمان، یا قرارداد اجتماعی، باید ضمانت اجرا داشته باشد تا اگر کسی آن را نقض کرد، وسیله ای برای مجبور کردن او به وفای به عهد یا محروم ساختن او وجود داشته باشد. اما گروهی که پیشاپیش فهمی از مفاهیمی مانند عهد و پیمان و ضمانت اجرای آن کسب کرده باشند، در واقع جامعه انسانیهای پخته و فهمیده اند. اکنون تصور کنید مخلوقات وحشی و ابتدایی از جنگل بیرون بیایند و برای نخستین بار در تاریخ برای بستن آنچه قرارداد اجتماعی خوانده می شود اجتماع کنند و از همان آغاز افکار پرآب و تاب و ظریفی در باب پیمان با یکدیگر و تعهد و تکلیف و ضمانت اجرای تعهدات داشته باشند و همه این اندیشه ها را حاضر و آماده در یک مخزن فکری سر هم بگذارند. چنین تصویری از نظر منطقی عجیب و غریب و مضحک است. مردمی که به تصور عهد و پیمان، به تصور احترام به اراده یکدیگر، به تصور کیفر و به تصور پاداش مجهز باشند به تشکیل جامعه نیاز ندارند، زیرا در جامعه هستند. بنابراین، کاملاً روشن است که وجود جامعه پیش شرط بستن هر قراردادی است. از این گذشته، جامعه ساخته انسان نیست، زیرا اگر بود، نمی توانست در برابر تطاول و تخریب قرون و اعصار دوام بیاورد. سر آغاز جامعه در تاریکی روزگاران باستان نهفته است؛ و دومِشتر (در اینجا عمیقاً متأثر از پرک) می گوید هر چیزی که ریشه آن به ایام تیره و تاریک قدیم برسد ساخته خداست، نه ساخته انسان. به همین سان، در مورد زبان. مسیو روسو به ما می گوید که می خواهد اصل و آغاز زبان را بداند. بسیار خوب. طبعاً مسیو گندیاک

که پاسخ هر مسأله‌ای را می‌داند، به این مسأله هم می‌تواند جواب دهد. زبان چگونه ساخته شد؟ واضح است، با تقسیم کار. عده‌ای اشخاص متعقل در پی امتیازات شخصی، صمیمانه و خودمانی گردهم آمدند و شروع به اختراع زبان کردند. نسل اول آدمیان ظاهراً گفتند «با»، و نسل دوم گفتند «به». آشوری‌ها حالت فاعلی را اختراع کردند، و مادی‌ها حالت ملکی یا اضافی را^{۱۱}. به این ترتیب، دستور زبان ساخته شد.

این طنز تلخ کاملاً متناسب و درخور است. دومیستر یکی از نخستین کسانی بود که دید کل تصور قرن هجدهم دربارهٔ اینکه نهادهای بشری را انسانهای عاقل برای مقاصد محدود و معقول بنا کرده‌اند یکسره از حقیقت سرشت آدمی به دور است. هردر قبلاً (و البته رمانتیکهای آلمان) چنین اندیشه‌هایی داشتند. دومیستر برای برچیدن بناهای تمولق نظریه‌های قرن هجدهم دربارهٔ اصل و منشأ جامعه و بویژه شیوهٔ برخورد غیرتاریخی آن با مسأله، طنزی خصوصاً گزنده و نیشدار به کار گرفت. ولی کوبنده‌ترین حملات او متوجه تصویری است که دربارهٔ طبیعت رواج یافته بود. می‌گوید مسیو روسو به ما خطاب می‌کند که عجیب است که انسانی که آزاد به دنیا می‌آید همه‌جا در زنجیر است؛ ولی «مقصود او چیست؟... این حکم جنون‌آمیز که انسان آزاد به دنیا می‌آید، درست نقطهٔ مقابل حقیقت است»^{۱۲}. چکیدهٔ پاسخ دومیستر به روسو را فاگه در لطیفه‌ای درخشان اینگونه بیان می‌کند: ادعای روسو مانند این است که کسی بگوید چقدر عجیب است که گوسفندان گوشتخوار به دنیا می‌آیند اما همه‌جا علف می‌خورند^{۱۳}. این موجود فراهم‌آورندهٔ همه‌چیز و توضیح‌دهندهٔ هر چیز را که اصحاب دایرة‌المعارف به لقب افتخاری «طبیعت» مفتخر کرده‌اند، دومیستر به باد تمسخر می‌گیرد. می‌گوید این بانوی مهربان کیست که این همه دربارهٔ او شنیده می‌شود^{۱۴}؟ طبیعت، به نظر او، نه تنها به هیچ وجه آن فراهم‌آورندهٔ کریم همهٔ چیزهای خوب و

سرچشمهٔ حیات و معرفت و سعادت نیست، بلکه رازی ابدی است؛ روشهای وحشیانه دارد، نخستین منشأ بی‌رحمی و درد و رنج و پریشانی است و شاید در خدمت مشیت الاهی باشد، اما بندرت منبع آسایش و روشن‌اندیشی است.

روسو بازگشت به فضیلت‌های پاک و سادهٔ انسان وحشی شریف را موعظه می‌کرد. اما کدام وحشی شریف؟ وحشیان، به عقیدهٔ دومِشتر به‌هیچ‌وجه شریف نیستند؛ دون انسان و سنگدل و پرتفرقه و ددمنشانند. هرکسی که در میان آنان به سر برده باشد می‌تواند گواهی دهد که تفاله‌های آدمیزادند. نه تنها نمونه‌های بری از فساد و الگوهای اصلی ذوق طبیعی و اخلاقیات طبیعی و فضیلت و بلندنظری و راستی نیستند که غرب صورت منحرف و فاسد آنها در نتیجهٔ تمدن باشد، بلکه موارد شکست خلقت الاهی‌اند. درست است که مثلاً مبلغان مسیحی اعزامی به میان سرخپوستان آمریکا با مهر و عطوفت از آنان سخن می‌گویند، ولی دلیل این امر خوبی خود آن کشیشان است که به خود اجازه نمی‌دهند نکبت و اذبار و رذایلی را که همهٔ آن قوم غرق در آن زندگی می‌کنند به هیچ‌یک از مخلوقات خدا نسبت دهند. بنابراین، از گواهی آنان نمی‌توان نتیجه گرفت که باید از الگوی سرخپوستان پیروی کرد. زبان وحشیان زبانی سرشار از قدرت اصیل و طبیعی و زیبایی بدوی نیست، بلکه پر از آشفتگی و زشتی اضمحلال و زوال است.

و اما «وضع طبیعی» که از نظر متفکران سدهٔ هجدهم مخزن چیزی است که به آن حقوق بشر می‌گویند و می‌پندارند که انسان اولیه آن را قبول دارد — این سخنگویان قرن هجدهمی از طرف چه کسی سخن می‌گویند؟ از طرف طبیعت؟ ولی دومِشتر می‌گوید چنین بانویی وجود ندارد، وگرنه چرا ما هرگز به او برنخورده‌ایم؟ اصولاً این حقوق چیست؟ و از ذاتیات کدام انسانهاست؟ هیچ چشم جادویی

مابعدالطبیعی قادر به کشف موجودی به اسم اینگونه حقوق نیست که نه منشأ انسانی داشته باشد نه منشأ الهی. در مورد این «انسان» انتزاعی و متعلق به عالم مجردات که انقلاب [کبیر فرانسه] به نام او به راه افتاد، و به نام او بی‌رحمانه‌ترین قتل عامها شکل گرفت، و به نام او بی‌گناهان سلاخی شدند، دوّمِشتر می‌گوید: «من در طول زندگی، فرانسویها و ایتالیاییها و روسهایی دیده‌ام... همچنین می‌دانم که اکنون به لطف متسکیو، کسی می‌تواند ایرانی هم باشد* ولی اعلام می‌کنم که هرگز «انسان» [انتزاعی] را در عمرم ندیده‌ام، و اگر او وجود داشته باشد، به من شناخته نیست»^{۱۵}.

دوّمِشتر می‌گوید آنچه در نتیجه ایمان به کلمات کاملاً تهی از معنا و فرمولهای پوچ در عصر ما اتفاق افتاده این است که «دو لنگر جامعه — یعنی دین و برده‌داری — در آن واحد شکست خورده‌اند، و طوفان کشتی را با خود برده و غرق کرده است»^{۱۶}. به این جهت، او همیشه در مشاوره با امپراتور روس به وی می‌گفت که تنها دو لنگر وجود دارند که جامعه را پایدار نگاه می‌دارند و با آنها می‌توان انسان بدسرشت را محدود کرد و از شرّ سائقه‌های کور و خودویرانگر او محفوظ داشت. یکی دین است و دیگری برده‌داری. مسیحیت برده‌داری را ملغی کرد، زیرا خود به اندازه کافی قدرت داشت که آدمی را در زنجیر نگاه دارد؛ اما در روسیه که مردم چندان نظر خوشی به مذهب اُرتدُکس ندارند، اگر دست از سِرف‌داری بردارید، یا اگر چنانکه رایز ناتان به شما می‌گویند سِرف‌ها** را آزاد کنید، مسلماً کشورتان به گرداب وحشیانه‌ترین انقلابها سرنگون خواهد شد. کشور از وحشیگری به هرج و مرج خواهد

* تلمیحی است به یکی از بخشهای نامه‌های ایرانی متسکیو که در هجو نادانی هموطنان او در آن عصر نوشته شده است، و در آن در صحنه‌ای خیالی، یکی از فرانسویان که گردشگری ایرانی به او

معرفی می‌شود، شگفتزده می‌پرسد: «چگونه ممکن است کسی ایرانی باشد؟» (مترجم)

** serf. در نظام فئودالی (بویژه در سده‌های ۱۷ و ۱۸ در لهستان و روسیه و آلمان) رعیت کشتگری

که جزء متعلقات زمین محسوب می‌شد و به اراده مالک وابسته بود و آزادی نداشت. (مترجم)

رفت. مطالبات هیچ‌کس خشتتر از روسها نیست^{۱۷}، و همین‌که به این «پوگاچف‌های دانشگاهی^{۱۸}» (اصطلاح دومِشتر)، به این شورشیان روشنفکر، به این اقتصاددانان و دانشمندان و سفسطه‌گران و جادوگران اجازه دهید بر شما مسلط شوند، مملکتتان که باید پایه‌اش بر اقتدار و ایمان کورکورانه به اقتدار باشد، سقوط خواهد کرد.

تصور اصلی قرن هجدهم چیست؟ این است که جامعه بر این بنیاد شده که مردمی که می‌خواهند تا حد امکان خوش و آزاد با هم زندگی کنند، باید متقابلاً منافع یکدیگر را قبول داشته باشند. دومِشتر قویاً و با شور و حرارت این تصور را رد می‌کند و می‌گوید بنیاد جامعه به‌هیچ‌روی چنین چیزی نیست. جامعه بر ایثار نفس و جانفشانی بنیاد شده است. سربازان چرا به جنگ می‌روند؟ خودشان هم نمی‌دانند. اگر پادشاه بخواهد دست به اقدام بی‌آزاری مانند سرشماری یا تغییر تقویم بزند، مردم شورش و بلوا خواهند کرد. ولی اگر جنگی در بگیرد که در آن بسیاری انسانهای بی‌گناه کشته خواهند شد و صدها هزار تن هرگز نزد همسران و فرزندان‌شان باز نخواهند گشت، مردم با آرامش اطاعت می‌کنند. چرا؟ معلوم نیست؛ قضیه یکسره برخلاف عقل است. دومِشتر در واقع اینجا می‌خواهد دو نکته را روشن کند. یکی اینکه به صرف تدبیر ضعیف آدمیان نمی‌توان به کُنه علت امور رسید؛ دیگر اینکه فقط چیزهایی پایدار می‌مانند که خلاف عقل باشند. می‌گوید فی‌المثل نهاد سلطنت موروثی را در نظر بگیرید. چه چیزی ممکن است از آن بیشتر خلاف عقل باشد؟ چرا باید پادشاه خردمند پسری مانند خودش خردمند یا پسری اساساً خردمند داشته باشد؟ این نهاد آشکارا ماهیتاً ابلهانه است و هیچ دلیل محکمی ندارد، ولی دوام می‌کند. قرنهای دراز دوام آورده و دنیای غرب بر آن بنیاد شده است. بسیار عقلانی‌تر و منطقی‌تر و عاقلانه‌تر می‌بود اگر این نهاد را ملغی می‌کردند و می‌دیدند چه اتفاق می‌افتد. در لهستان این کار شد،

ولی چه بر سر سلطنت غیر موروثی انتخابی آمد؟ بلافاصله هرج و مرج و خرابی و بدبختی حکمفرما شد. چرا؟ زیرا نظامی عقلانی اتخاذ شده بود. یا نهاد ازدواج را در نظر بگیرید. چه چیز ممکن است بیش از این خلاف عقل باشد که دو انسان چون در مرحله‌ای از زندگی اتفاقاً عاشق یکدیگر شدند، باید صرفاً به دلیل آنچه در گذشته اتفاق افتاده است بقیه عمر را با هم بگذرانند؟ اما هیچ چیز زودگذرتر و هیچ چیز مخرب‌تر از نظام عشق آزاد نیست و هیچ چیز به قدر آن منفور واقع نمی‌شود. دوامش همین‌طور ادامه می‌دهد، از یک نهاد به نهاد دیگر، و در قالب پارادوکس قاطعانه می‌گوید که هر آنچه خلاف عقل یا غیرعقلانی باشد پایدار می‌ماند، و هر آنچه عقلانی باشد سرنگون می‌شود، زیرا هر چه را عقل بنا کرده باشد، عقل می‌تواند خرد و خاکشیر کند، و هر چه به یاری قوه خودسنجی یا نقادی از خویش ساخته شده باشد، در برابر آن قوه تاب نخواهد آورد. یگانه چیزی که هرگز بتواند بر آدمیان مسلط شود، اسرار دریافتنی است.

قرن هجدهم تصور می‌کند — همان‌طور که قرن هفدهم تصور می‌کرد — که به برخی پرسشهای اجتماعی و سیاسی می‌توان به شیوه معینی پاسخ داد. به تصور بعضی، حکمای مابعدالطبیعی می‌توانند به آن پرسشها پاسخ دهند، و به تصور دیگران، دانشمندان؛ به تصور بعضی، به وسیله ندای وجدان و با رجوع به قلب خویش، و به تصور دیگران، با خواندن کتابهای متخصصان فن در آن امور. اما دوامشتر می‌گوید: به محض اینکه اجازه دهید چنین سؤالی مطرح شود، پاسخ آن، سؤال بعدی را به دنبال می‌آورد. پاسخ شما هرگز کفایت نخواهد کرد؛ مردم آن پاسخ را به پرسش خواهند گرفت، همین‌طور پاسخ سؤال بعدی را، و همچنان به چرا چرا ادامه خواهند داد. تنها راه واداشتن مردم به زندگی در جامعه، متوقف کردن سؤالاتشان است، و یگانه راه متوقف کردن سؤالاتشان، ارباب. مردم فقط به شرطی

اطاعت خواهند کرد که باطن امور اسرارآمیز و درنیافتنی باشد. همین‌که به باطن امور نفوذ کنند، همین‌که باطن امور عقلانی شود، همین‌که چیزی شود که بتوانند بفهمند، دیگر ترسی از آن نخواهند داشت، هیبتی از آن به دل نخواهند گرفت، به آن احترام نخواهند گذاشت، و آن چیز فرو خواهد ریخت. بنابراین، آنچه به آن نیازمندیم، چیزی پوشیده و غیر قابل فهم است.

دومشتر می‌گوید مسأله زبان را در نظر بگیرید. زبان با اندیشه یکی است. قرن هجدهم اشتباه می‌کرد که می‌پنداشت زبان از اختراعات بشر است. برای اینکه اختراع کنید باید بیندیشید، و برای اینکه بیندیشید باید از نمادها استفاده کنید. بنابراین، گفتن اینکه زبان را می‌توان ساخت، مطلقاً باطل و مضحک است. مسیو کُندرسه خواهان زبانی علمی است که روشن و قابل فهم باشد و بتواند در میان همه ملل رایج شود — یعنی نوعی زبان اسپرانتوی علمی. ممکن نیست چیزی از این فاجعه‌بارتر باشد — فاجعه‌بار دقیقاً چون این زبان قرار است روشن و قابل فهم باشد. روشنی و قابلیت فهم را باید کنار گذاشت و متوقف کرد، زیرا ناآرامی و انتقاد و تردید و سؤال ایجاد می‌کند و به سرنگونی نهادهای باستانی و ظلم و خونریزی و انقلاب و هرج و مرج می‌انجامد.

زبانی که باید به فرزندانمان یاد دهیم لاتین است. چرا؟ برای اینکه روشن نیست. مردم در ردّ پیشداوری و خرافات بحث می‌کنند. اما پیشداوری چیست؟ اعتقادهای قرون و اعصار است که به محک تجربه خورده است. تنها معلمی که ما داریم تاریخ است، و سیاست هم در واقع تاریخ تجربی است. دومشتر در اینجا تا حدی مانند برک سخن می‌گوید که دقیقاً به همین شیوه از پیشداوری دفاع می‌کرد. پیشداوری مثل پوستی است که در طی قرون و مطابق سنت بر تن بشر روییده باشد و به محک موقعیت‌های مختلف خورده باشد، و

دورانداختن آن مساوی با عریان و لرزان ماندن در برابر نیروهای ویرانگر زندگی است. لاتین نوعی زبان نامنظم است؛ زبانی است با دستور زبان غیرعقلانی شامل انواع و اقسام پیشداوریها و خرافات کهن و ایمان کورکورانه و تجربه ناخودآگاه و خلاصه هر چیزی که علم با آن مخالف است. اما درست به همین دلیل زبانی است که نباید آن را رها کنیم، زیرا تنها دو چیز خوب در دنیا وجود دارد: یکی قدمت است، و دیگری مخالفت با عقلانیت. فقط ترکیبی از این دو، نیرویی ایجاد می‌کند به حدی قوی که بتواند در برابر تأثیر فرساینده منتقدان و پرسشگران و دانشمندان تاب بیاورد.

نظم اجتماعی را در مقابل چه کسانی می‌خواهیم حفظ کنیم؟ دشمنان نظم اجتماعی که دومِشتر از آنان به اسم «فرقه» یا «طایفه»^{*} نام می‌برد^۱، مجموعه جالبی هستند، از نظر او، مرکب از ژانسنیست‌ها^۲، کالوینیست‌ها، همه پروتستانها به طور کلی، حقوقدانان، فیلسوفان، روزنامه‌نگاران، نویسندگان، یهودیان، انقلابیون آمریکایی، روشنفکران، دانشمندان، منتقدان، و خلاصه طبقه تحصیلکرده و هر چیزی که متعلق به آن باشد. این فهرست – شامل لیبرالها و همه‌گونه منتقدان و انواع و اقسام کسانی که به نوعی حقیقت کلی معتقد باشند و مردمی که پیش‌فرضهای جزئی جامعه را نپذیرند – کمابیش نخستین بار به دست دومِشتر گرد آمد و اکنون دیگر برای همه آشناست، و به صورت اسباب کار هر نهضت خشن ارتجاعی و فاشیستی روزگار ما درآمده است.

اما دومِشتر از دانشمندان بیش از همه آن کسان نفرت دارد. توان آنان برای فهم زندگی و حکومت از همه کمتر است، و دومِشتر با

* la secte

^۱ فرقه‌ای از مسیحیان متأثر از تعالیم متألّهی هلندی به نام گرنلیوس یانسنیوس (وفات ۱۶۳۸ م.) که معتقد بودند اختیاری برای بشر در راه رستگاری وجود ندارد و خدا هر که را بخواهد می‌آموزد و بقیه را به آتش جهنم گرفتار می‌کند. این فرقه در سده‌های هفدهم و هجدهم در فرانسه پیروانی پیدا کرد، ولی کلیسای کاتولیک آن را مرتد شناخت و محکوم کرد. (مترجم)

جدی‌ترین لحن به تزار روسیه هشدار می‌داد که مبادا مرتکب این اشتباه مرگبار شود که اجازه دهد علوم و فنون بر کشور تسلط یابند. می‌گوید رومیان را در نظر بگیرید. ملت روم بزرگترین ملتی بوده که تاکنون لااقل از حیث فن حکمرانی وجود داشته است. رومیان خوب می‌دانستند که اگر پا به عرصه علوم بگذارند، حماقت خود را نشان داده‌اند. یونانیان را اجیر کردند، زیرا می‌دانستند که اگر خودشان وارد کار شوند، آبرویشان خواهد رفت. دومِشتر می‌گوید هیچ دولتمرد بزرگی، از سوژر تا ریشلیو، هرگز نه یکی از دانشمندان بوده، و نه اطلاعی از علوم داشته است. چیزی در علوم و در ماهیت خشک و انتزاعی و ناملموس آن وجود دارد، و همچنین در این واقعیت که علوم از بافت کژ و کوژ و بی‌نظام و غیرعقلانی و تیره و تاریک زندگی جداست، که سبب می‌شود دانشمندان نتوانند با امور واقع موجود سازگار شوند، و، بنابراین، هرکس به آنان گوش دهد به‌خودی‌خود محکوم به فناست. دومِشتر به امپراتور روس می‌گوید نگذارید این آلمانیهای لوتری بیاوند در مدرسه‌های شما درس دهند. اینها کیستند، این مردم بی‌شماری که مثل سیل به مملکت شما سرازیر می‌شوند؟ آدمهای حساسی، آدمهای اهل خانواده، آدمهای دارای سنت و ایمان و مذهب و اخلاق کشورشان را ترک نمی‌کنند. فقط افراد بی‌قید و بی‌عرضه و بی‌قرار و ایرادگیر چنین کاری می‌کنند. این در واقع نخستین موعظه برضد پناه‌جویان، برضد آزادی روح و جان، برضد رفت‌وآمد بشر — و محققاً نخستین موعظه از این قسم به زبان و بیانی خشن و قابل فهم و به یادماندنی است.

جامعه بر چه پی‌ریزی شده است؟ جامعه بخشی از وادی اشک و آه است که در آن از فهم منشأ امور عاجزیم و خداوند به شیوه‌ای ناشناختنی بر ما حکم می‌راند. جامعه بر رعب و وحشت پی‌ریزی شده است؛ شالوده آن رعب و ترس و اطاعت کورکورانه از مراجع

اقتدار است. جامعه بدون نهادهای آن، به ناآرامی و هرج و مرج گرفتار می‌شود و به دریای فاجعه سقوط می‌کند. اما تجسم آن رعب و وحشت چیست؟ دومِشتر در اینجا ملاحظه‌ای در قالب پارادُکس ایراد می‌کند که معروفترین قطعه در سراسر نوشته‌های اوست. می‌گوید آن‌کس که در مرکز همه چیز ایستاده است، کسی نیست مگر آن چهرهٔ منفور، یعنی جلاد. این قطعهٔ معروف را که دومِشتر در آن از جلاد سخن می‌گوید، می‌خواهم در اینجا نقل کنم:

کیست این موجود فراتر از هر توجیه و تبیین؟... خودش مانند جهانی است در خویشتن... هنوز منزل خاصی به او کاملاً اختصاص داده نشده است... که دیگران خانه‌های خویش را به جایی دیگر می‌برند... در این دورافتادگی اندوهبار... او با همسر و فرزندان که [فقط ایشان] وی را با صدای بنی آدم آشنا می‌کنند، تنها به سر می‌برد... اگر آنان نبودند، هیچ صدایی بجز فریاد درد و زجر به گوشش نمی‌رسید... یکی از دون پایه‌ترین نوکران عدالت بر در او می‌کوبد و می‌گوید به خدمتش نیاز افتاده است. او به راه می‌افتد. به میدان شهر می‌رسد که مردم در آن با چهره‌های منتظر ازدحام کرده‌اند. یک زندانی، قاتل پدر و مادر، مردی مرتکب اهانت به مقدسات یا مقدسان را با خشونت به خاک می‌اندازند. جلاد او را می‌گیرد، دراز می‌کند، به صلیبی می‌بندد که بر زمین افتاده است، بازوان خود را بالای سر می‌برد، و سکوتی سهمگین حکمفرما می‌شود که تنها با صدای خردشدن استخوانها زیر ضربه‌های گرز آهنین و فریادهای قربانی شکسته می‌شود. جلاد بندها را باز می‌کند و مرد را به سوی چرخ می‌برد؛ دستان و پاهای شکسته را دور پره‌های چرخ می‌پیچاند؛ سر مرد آویزان است، مویش به پایین ریخته است و از دهانش که به‌سان در کوره‌ای

سوزان باز مانده است فقط گاهی کلماتی شکسته پاره بیرون می‌آید که برای مرگ التماس می‌کند. جلاد وظیفه‌اش را به انجام رسانده است؛ قلبش می‌تپد، اما از لذت؛ از کارش خرسند است. در دلش می‌گوید «هیچ‌کس بهتر از من [کسی را] روی چرخ خرد نمی‌کند.» از سکوی اعدام پایین می‌آید و دست خون‌آلودش را دراز می‌کند؛ یکی از صاحب‌منصبان رسمی از دور چند سکه زر در دستش می‌اندازد. جلاد از میان دو صف انسانهایی که با وحشت از او پس می‌کشند، سکه‌ها را با خود می‌برد. سر سفره می‌نشیند و غذا می‌خورد، به رختخواب می‌رود و می‌خوابد. بامداد روز بعد هنگامی که بیدار می‌شود فکرش همه‌جا می‌رود مگر به شغل دیروزش. آیا او انسان است؟ آری، هست؛ خدا به او اذن می‌دهد به پرستشگاههایش گام بگذارد، و دعایش را می‌پذیرد. او جنایتکار نیست، اما به هیچ زبان بشری کسی جرأت ندارد او را پرهیزکار، شرافتمند یا محترم بنامد... با اینهمه، هر عظمتی، هر قدرتی، هر نظم اجتماعی‌ای قائم به جلاد است؛ او هول در دل جامعه بشری می‌افکند و گرهی است که آن را به هم می‌پیوندد. این نیروی فهم‌ناپذیر را از جهان بردارید، و در همان لحظه هرج و مرج جای نظم را می‌گیرد، تختهای پادشاهی سقوط می‌کنند و جامعه ناپدید می‌شود. خداوند هم منشأ قدرت فرمانروایان است، و هم منشأ کیفر. او جهان ما را از این دو قطب آویخته است، «زیرا که خداوند، خداوندگار این دو قطب است و جهان را بر گرد آنها به چرخش درمی‌آورد.»^{۲۰}

آنچه نقل شد تأملاتی سادیستی دربارهٔ جنایت و مکافات نیست. لامنه راجع به دومِشتر گفته است شگفت است که مردی اینچنین شریف فقط دو واقعیت در زندگی می‌شناسد: جنایت و مکافات:

«گویی همه آثارش از سکوی اعدام نوشته شده است»^{۲۱} اما مطلبی که از دومِستر نقل کردم فقط حاوی سنگدلی نیست، بلکه بیانگر اعتقادی راستین همسو با بقیه افکار پرشور و در عین حال روشن اوست مبنی بر اینکه انسانها تنها به این راه ممکن است نجات یابند که رعب و وحشت از اقتدار آنان را محصور و محدود کند. در هر لحظه‌ای از زندگی باید راز هراس‌انگیز نهفته در بطن آفرینش را به یادشان آورد؛ باید با تحمل رنج و محنت دائم پاک و تزکیه شوند؛ باید با یادآوری حماقت و بدخواهی و بیچارگی گریبانگیرشان در هر قدم تحقیرشان کرد. سرنوشت گریزناپذیرشان جنگ و شکنجه و رنج است.

آدمی نادان است؛ آدمی طفل است؛ آدمی مخبط است؛ آدمی مالک غایب است؛ زندگی گونه‌ای اردوگاه مجرمان است — یا باید باشد — با نگهدارانی برای مراقبت از آن مخلوق. باید اربابانی برگماشته، با تحمیل بی‌رحمانه قواعد و برانداختن بی‌گذشت نسل دشمن بر آدمی لگام بزنند. دشمن، چنانکه دیدیم، همان «فرقه» یا «طایفه» است، یعنی اخلاط‌گران، براندازان، اصلاح‌طلبان سکولار، روشنفکران، آرمانگرایان، حقوق‌دانان، کمال‌جویان، معتقدان به وجدان اخلاقی یا برابری یا سازماندهی عقلانی به جامعه، رهانندگان، انقلابگران — اینها کسانی‌اند که باید از ریشه برافتند.

بسیار عجیب و استثنایی است مردی که به فصیح‌ترین شیوه ممکن و به زبانی مسلماً به روشنی و زیبایی بهترین سخنوران قرن هجدهم، چیزهایی بگوید درست در قطب مخالف روند کلی افکار و اقوال در آن قرن. اما به معنایی دیگر، دومِستر دقیقاً به دلیل ضدیت استثنایی و عجیبی که با هر گفته‌ای در سده هجدهم داشت، همچنین فرزند آن قرن بود. سن‌سیمون معتقد بود که میان دومِستر و کسانی که بویژه هدف انزجار او بودند — یعنی پیروان ولتر و حتی خود ولتر — وجه مشترکی وجود دارد. دومِستر با ولتر دشمن بود و با نفرت شدید

از نیشخند کریه دائمی آن دیو وحشتناک سخن می‌گفت.^{۲۲} ولی سن سیمون می‌گوید آینده جامعه بشری شاید در ترکیبی از دومِشتر و ولتر نهفته باشد.

این گفته، در نگاه نخست، پارادوکسی نامعقول و غیرواقعی می‌نماید. چگونه ممکن است چنین ترکیبی وجود داشته باشد؟ ولتر مظهر و طرفدار آزادی فردی است، و دومِشتر نماینده و هوادار غل و زنجیر. ولتر فریادش در طلب روشنی بیشتر بلند است، و دومِشتر در طلب تاریکی بیشتر. ولتر آنچنان شدید از کلیسا نفرت داشت که منکر حتی حداقل فضیلت در آن بود؛ دومِشتر حتی رذیلت‌های کلیسا را دوست می‌داشت و ولتر را شیطان مجسم می‌دانست. با اینهمه، گرچه ممکن است عجیب به نظر برسد، ولی حقیقتی در گفته سن سیمون نهفته است، زیرا ولتر و دومِشتر با اینکه در دو قطب مخالف یکدیگرند، هر دو به سنت فکری سخت و سرد و خشک و روشن و واقع‌بین متفکران فرانسوی تعلق دارند. افکارشان ممکن است در تناقض با یکدیگر به نظر برسد، ولی از حیث کیفیت ذهنی در بسیاری مواقع بسیار به هم شباهت دارند. هیچ‌یک را نمی‌توان به احساسات سطحی یا مبهم‌گویی یا بی‌بندوباری فکری متهم کرد، و هیچ‌یک تحمل این صفات را در دیگران نداشت. هر دو طرفدار صراحت و منطق خشک در برابر چرب‌زبانی و مجامله‌اند، و با هرگونه پریشان‌اندیشی و ابهام و رمانتیسم و غلو و غلیان و تأثرات آنی و سطحی مخالفت آشتی‌ناپذیر دارند. هر دو یکسان با روح افکار روسو و شاتوبریان و ویکتور هوگو و میشله و ارنست رنان و برگسون مخالفند. نویسندگانی اند بی‌گذشت که لاف و گزاف را به استهزا می‌گیرند؛ سنگدل و براستی گهگاه به اصول و معتقدات انسان‌ها بدبین‌اند. در مقایسه با این نگاه سرد و صریح، حتی نثر استاندال (که بسیار از دومِشتر اقتباس کرده) رمانتیک به نظر می‌رسد. جانشینان راستین آنان مارکس و تولستوی و سورل و لنین‌اند.

این گرایش به نگاه سرد به صحنه سیاسی، لاف و گزاف‌زدایی، کنار گذاشتن مجامله و چرب‌زبانی و تحلیل بی‌گذشت و سرسختانه سیاست و تاریخ به‌جای تحلیلهای تکان‌دهنده و وحشت‌انگیز - همه از اندیشه‌هایی نظیر افکار ولتر و دومِستر سرچشمه می‌گیرند و اکنون تا حد زیادی وارد فنون سیاسی شده‌اند. آشکار ساختن ارزشهای توأم با احساسات سطحی و بازاری مردم، مرهون لاف و گزاف‌زدایی ولتر است. دومِستر بر تاریخ‌محوری و عملگرایی تأکید دارد و برای ظرفیت انسان برای نیک‌سرشتی ارزش ناچیز قائل است و معتقد است که جوهر زندگی تمنای درد و رنج و فداکاری و تسلیم است. اگر به این بیفزایید اعتقاد دومِستر را که حکمرانی محال است مگر با سرکوب اکثریت ضعیف به دست اقلیتی از حاکمان متعهد و بی‌اعتنا به وسوسه‌های بشر دوستانه، آن‌گاه رفته‌رفته به توتالیتاریسم امروزی نزدیک می‌شوید. ولتر را نمی‌توان برای زدودن توهّمات لیبرالیسم به صحنه آورد، و دومِستر را برای تجویز داروهای بی‌اثر به منظور غلبه بر دنیای سرد و عریانی که ثمره آن توهّم‌زدایی است. درست است که ولتر استبداد یا فریبکاری را نمی‌پسندید؛ و دومِستر معتقد بود که آن هر دو لازمند، و می‌گفت «اصل حاکمیت مردم آنقدر خطرناک است که حتی اگر حقیقت داشت، می‌بایست پنهان نگاه داشته شود».^۳

پس معلوم می‌شود که گفته سن‌سیمون آنچنان هم ماهیت پارادوکس نداشت. ترکیب [ولتر و دومِستر] به توتالیتاریسم بی‌رحمانه قرن بیستم، خواه از جناح راست و خواه از جناح چپ، می‌انجامد.

دومِستر براستی شیفته قدرت است. قدرت، در نظر او، امری الهی است؛ سرچشمه هرگونه حیات و هرگونه عمل است؛ بالاترین عامل رشد و تکامل آدمی است؛ هرکس چگونگی کاربرد آن را بداند، حق استفاده از آن را کسب می‌کند؛ و، به این جهت، قدرت در هر لحظه ابزار برگزیده خداوند برای اجرای مشیت پنهان اوست. تشخیص

جایگاه حقیقی قدرت — در نهادهای کهن و استوار و ساخته جامعه، نه مصنوع انسان — به معنای بینش و فرزاندگی سیاسی و اخلاقی است. غصب آن به هر طریق سرانجام حتماً شکست می‌خورد، زیرا قوانین الاهی حاکم بر عالم را نقض می‌کند. بنابراین، قدرت دائم تنها به کسی تعلق می‌گیرد که ابزار اجرای آن قوانین باشد. ایستادگی در برابر قدرت، کودک‌صفتی و حماقتی مجرمانه علیه آینده بشر است.

دومِشتر می‌گفت اگر بخواهیم بفهمیم که مشیت ایزدی چگونه عمل می‌کند، باید در رویدادها به شیوه تجربی پژوهش کنیم. نظریات عمیقاً سنجیده دومِشتر شامل رواقی‌مشربی، نسب‌گرایی، توجه به طبیعت و دقت در نحوه توزیع قدرت در میان آدمیان است؛ و، به این جهت، گرچه شاید عجیب به نظر برسد، او ژاکوبنها را تأیید می‌کرد، هر چند این کار چیزی به محبوبیت وی در محافل فرانسویانی که پس از انقلاب به خارج از کشور مهاجرت کرده بودند، نمی‌افزود. دومِشتر می‌گفت هنگامی که خلئی وجود دارد، کسی باید آن را پر کند. شاه [فرانسه] به طرزی مفتضح قصور کرد. لویی شانزدهم و مشاوران حقیر لیبرال او، به علاوه ژیروندنهای حقیرتر اصلاح‌طلب، مشتی آشغال ضعیف و خوش‌بین اصلاح‌طلب بودند، فاقد کوچکترین درکی از سرشت بشر و آشکارا ویرانگر جامعه و سست‌کننده پایه‌های آن. بعد، درست در لحظه‌ای که خلأ به وجود آمد، ژاکوبنها دست‌کم اقدامی کردند. لاقلاً عده‌ای را کشتند. گیوتین‌ها را کار گذاشتند، اعدام کردند و خون به راه انداختند. این اقدام مورد تأیید دومِشتر بود، زیرا به معنای اعمال قدرت بود، زیرا نمی‌گذاشت جامعه از هم بپاشد، زیرا سبب انسجام امور می‌شد. دومِشتر به حاکمیت معتقد بود. ژاکوبنها البته بلای آسمانی بودند، بلایی که بر سر نسلی خدانشناس به کیفر خیانت به ایمان پدران‌شان نازل می‌شد. ولی، به هر حال، آنچه ژاکوبنها کردند و نگذاشتند فرانسه از هم بپاشد و فرانسه را به مقام مملکتی

قدرتمند رساندند و در برابر دشمن ایستادند و مخالفت پروسیها و اتریشیهای ضعیف را در هم شکستند، کار بهتری بود - بهتر از بسیاری از پرچانگیهای روشنفکرانه. رگه فاشیستی دومِیستر همین است.

به همین سان، ناپلئون هم هیولایی برخاسته از جزیره گُرس بود؛ غاصبی مخوف که نمی‌بایست او را قبول داشت. اما، به هر حال، پادشاهی قدرتمند بود، و قدرت همواره منبعث از خداست، و یقیناً حق او به نشستن بر تخت سلطنت نه از الیزابت ملکه انگلستان کمتر بود، نه از ویلیام آرانژ [پادشاه انگلستان] و نه از خاندان هاننور. دومِیستر و ناپلئون مفتون یکدیگر بودند. هر یک می‌خواست با دیگری آشنا شود، اما پادشاه ساردنی از چنین فکری هراس داشت، زیرا هم مستمری‌بگیر انگلستان و روسیه بود و هم از قربانیان ناپلئون، و فکر اینکه یکی از دیپلماتهایش با نابودکننده بشر [یعنی ناپلئون] ملاقات کند، دربار ساردنی را غرق در وحشت مطلق می‌کرد. دومِیستر با کمال تأسف گفت که البته اگر پادشاه نخواهد، به ملاقات ناپلئون نخواهد رفت، ولی، به عقیده او، این سیاستی غلط و کوتاه‌بینانه است، و افزود: می‌بینم که پیشنهاد مرا بسیار شگفت تلقی می‌کنید؛ بسیار خوب، تا روزی که زنده باشم در خدمت شما خواهم بود، زیرا معتقدم که تخت سلطنت مهمتر از کسی است که بر آن می‌نشیند. اما نمی‌توانم قول بدهم که دیگر باعث شگفتی شما نخواهم شد.

تأکید دومِیستر بر سنت، گذشته، ناخودآگاه و نیروهای شرور و ناشناخته است، نه بر صفات خیالی و دوست‌داشتنی روح قومی که رمانتیکهای آلمان هوادار پرشور آن بودند یا پیروان زندگی ساده (مانند خود دومِیستر) از آن طرفداری می‌کردند. اقتدار متعلق به انبوه خاطره‌های نیمه‌خودآگاه و سست‌ها و وفاداریها و قدرت نهادها در جلب اطاعت، بویژه اطاعت در امور فوق‌طبیعی است، و دومِیستر بر ضرورت ثبات و دوام اقتدار و مصونیت آن از تعرض و چون و چرا

تأکید دارد. او بخصوص بر این واقعیت تأکید می‌ورزد که حکومت مطلقه فقط هنگامی قرین موفقیت می‌شود که مخوف و وحشت‌انگیز باشد. آنچه دومِشتر از آن هراس و نفرت دارد علم است، زیرا علم بیش از حد مسائل را روشن می‌کند و، بنابراین، اسرار و تاریکیها را که یگانه سد شکاکیت و چون و چراست، رو به تحلیل می‌برد.

پس دومِشتر، به یک معنا، پيشاهنگ و آوازه‌گر فاشیسم است، و آنچه در او توجه و علاقهٔ ما را جلب می‌کند همین است. در پس آن نقاب معارف باستانی و سنتی، در پس آن حالت اشرافی و بزرگ‌زادگی، در پس تومیسیم درست‌کیش، در پس فرمانبرداری کامل از مقام سلطنت در آن روزگار که به‌هرحال چندان شکوه و جلالتی نداشت، چیزی بمراتب سرکش‌تر و رمانتیک‌تر و بسیار وحشت‌انگیزتر در دومِشتر وجود دارد. او یادآور کسانی مانند دانونتسیو و نیچه است — صرف‌نظر از نمونه‌های اخیرتر — و از این حیث، به روسو شباهت پیدا می‌کند. روسو قید و بندی کالوینیستی و منطقی بر چیزی نهاد که بواقع جنون شخصی جانشوزی بیش نبود. به همان وجه، دومِشتر نیز چارچوبی کاتولیکی و رسمی و سلطنت‌طلبانه به چیزی تحمیل می‌کند که بواقع شور و سودازدگی عمیقاً خشن و عمیقاً انقلابی و نهایتاً فاشیستی‌ای بیش نیست.

آنچه به دومِشتر چنان جذابیتی در نظر افراد نسل خودش می‌داد این بود که او آنان را مجبور می‌کرد به جنبهٔ زشت و ناخوشایند امور بنگرند، و ایشان را از قید خوش‌بینی‌های بی‌روح و روانشناسی‌های مکانیکی و آرمانهای نرم و ملایم قرن هجدهم که به چنان مصیبت‌خردکننده‌ای در انقلاب کبیر فرانسه دچار شده بودند بزور بیرون می‌کشید. در پایان هر دورهٔ سازندگی توأم با مثبت‌نگری و خوش‌بینی بشر که انسانها در آن به پا می‌خیزند و می‌گویند بزودی همهٔ بدیها و بدبختی‌های جهان را با چاره‌ای اقتصادی یا اجتماعی درمان خواهند

کرد، و آن چاره کارساز نمی‌افتد و آن همه خوش‌بینی دروغین، آن همه عملگرایی، آن همه آرمانگرایی مانند حباب با سوزنی نابود می‌شود، و آن همه شعار به هنگام خطر واقعی بی‌معنا و سست از کار درمی‌آید، همواره در مردم عادی گرایشی به واکنش پدیدار می‌گردد. همواره، پس از آن، مردم می‌خواهند به جنبه نادلپذیر امور بنگرند؛ و در عصر ما جنبه‌های هراس‌انگیز روانکاوی و جنبه‌های وحشیانه و خشن مارکسیسم از همین نیاز به نگریستن به جنبه زشت و ناخوشایند امور سرچشمه می‌گیرد — یعنی چیزی گزنده‌تر، واقعی‌تر و اصیل‌تر که به شیوه‌ای مؤثرتر از ایمانهای خوش‌آب‌ورنگ و بیش از حد مکانیکی و طرح‌ریزی‌شده گذشته نیازهای مردم را برآورد. این کاری است که دومشتر برای هم‌نسلان خودش کرد. انسانها نمی‌توانند با آرمانهای مورد مخالفت او زندگی کنند، و کار دومشتر این بود که پادزهری برای آموزه‌های اجتماعی اغراق‌آمیز و زیاده از حد خوشبینانه قرن هجدهم فراهم آورد. دومشتر ظهور خشت‌ترین و ویرانگرترین نیروهایی را پیشگویی کرد که آزادی و آرمانهای انسانهای عادی و سالم را تهدید می‌کردند و هنوز هم می‌کنند و، از این جهت، سزاوار سپاس ماست.

آدمیان را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: کسانی که طرفدار زندگی و زنده بودن‌اند و کسانی که با آن مخالفند. در میان مخالفان، افراد حساس و خردمند و تیزبینی هستند که از اینکه خودانگیختگی انسان قالب مشخصی ندارد و کسانی می‌خواهند به دلخواه خود، و نه با اطاعت از هیچ‌گونه الگوی عمومی، زندگی کنند، ناخشنود و سرخورده‌اند. دومشتر یکی از آن افراد بود. رویهم‌رفته، او هیچ‌گونه آموزه مثبتی ندارد، و اگر ناگزیر از انتخاب بین آزادی و مرگ شود، آزادی را رد می‌کند. او در قرن بیستم نیز مریدانی دارد — از جمله مثلاً شارل مورا و عزرا پاوند — و گرچه ممکن است با چنین اشخاص

موافق نباشیم، نباید فراموش کنیم که آزادی، هم به پشتیبانان نیاز دارد و هم به منتقدان. از یاد نبریم که، چنانکه در فاوست گوته آمده است، مفیستوفلس [شیطان] از خداوند انتقاد می‌کند، ولی بی‌پاسخ نمی‌ماند.

یادداشتها و مآخذ

در اینجا نیز مانند ریشه‌های رمانتسم و به همان دلایل، مآخذ نقل قولها را در پایان کتاب می‌آورم. خواننده باید متوجه باشد که مطالبی که برلین از زبانهای غیر از انگلیسی نقل می‌کند، گاهی بسیار آزاد و حتی با نقل به معنا [به انگلیسی] برگردانده شده‌اند. من عموماً نخواسته‌ام دقت بیشتری به آنها بدهم، زیرا این کار از تأثیرشان می‌کاست، ولی گاهی ترجمه‌ای نزدیکتر به متن در این ارجاعات آورده‌ام. در چند مورد انگشت‌شمار که اتفاقاً اطلاع داشته‌ام، مآخذ جمله‌ای را که به ترجمه آزاد ولی نسبتاً دقیقتر نقل شده است ذکر کرده‌ام، هر چند در متن آن جمله را میان گیومه نگذاشته‌ام.

غالب ارجاعات مرهون لطف متخصصان است و من خویشتن را مدیون ایشان می‌دانم. متأسفانه نام همه دانشورانی را که به من یاری رسانده‌اند یادداشت نکرده‌ام، و از کسانی که به غفلت از آنان گذشته‌ام پوزش می‌خواهم*.

[هنری هاردی]

* در اینجا ویراستار از دانشورانی که در مورد هر متفکر به او یاری کرده‌اند به تفصیل یاد و تشکر کرده است که نام آنان در ترجمه فارسی حذف شد و علاقه‌مندان ممکن است برای اطلاع بیشتر به اصل کتاب مراجعه کنند. (مترجم)

1. Bertrand Russel, *History of Western Philosophy* (London, 1946), p. 226.
برلین گفته راسل را در این مقام بسیار زنده تر [از اصل] ارائه می دهد.

هیلوسیوس

1. *Discours Prononcé dans l'Académie Française, le jeudi 21 février 1782, à la réception de M. le Marquis de Condorcet: i 392, Oeuvres de Condorcet*, ed. A. Condorcet O'Connor and M. F. Arago (Paris, 1847-9).
2. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*: p. 227, ed. O. H. Prior and Yvon Belaval (Paris, 1970).
3. Holbach, *Système de la nature* 1.11.
4. Helvétius, *De l'esprit* 3. 9.

۵. مأخذ این صورت بندی پیدا نشد، ولی ر. ک.:

Vilfredo Pareto, *The Mind and Society* (London, 1935), vol. 1, *Non-Logical Conduct*, sects. 72-3.

6. *De l'esprit*, 2. 15.

7. *De l'homme* 9. 6.

۸. شاید بیان دیگری باشد از این جمله: «هنگامی که توده ها درگیر استدلال شوند، همه چیز بر باد می رود.» ر. ک.:

The Complete Works of Voltaire, ed. Theodore Besterman and others, cxiv (Banbury, 1973) 155.

۹. مأخذ پیدا نشد، ولی ر. ک.:

Oeuvres complètes de Voltaire [ed. Louis Moland] (Paris, 1977-85) xix 208, 623, xxiv 413.

10. *De l'esprit* 2. 2.

11. Condorcet, op. cit., p. 228.

12. Holbach, loc. cit.

13. [Pierre-Paul François Joachim Henri Le Mercier de la Rivière], *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (London, 1767) i 311.

14. Jeremy Bentham, *Rights, Representation and Reform: "Nonsense upon Stilts" and Other Writings on the French Revolution*, ed. Philip Schofield, Catherine Pease-Watkin and Cyprian Blamires (Oxford, 2002), p. 187.

15. *ibid.*, p. 330.

روسو

1. Dostoevsky, *The Devils*, part 2, chapter 7, section 2.

2. *Letters of Lord Acton to Mary, Daughter of the Right Hon. W. E. Gladstone*, ed.

Herbert Paul (London, 1904), p. xii.

3. Madame de Staël, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, ed. Paul van Tieghem (Geneva, 1959), ii 280-1.

4. Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond, et al. (Paris, 1959-95), iii 243.

از این پس با نشانه اختصاری OC به این اثر اشاره خواهد شد.

5. OC iii 356.

6. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London, 1922), proposition 6. 4311.

7. OC iii 973.

8. OC iii 1001.

در جای دیگر نیز می‌نویسد قوانین ناشی از رسوم و آداب و اخلاق و افکار عمومی «بر قلوب شهروندان حک شده‌اند، نه بر لوحهای مرمرین یا برنجین» (همان، ص ۳۹۴).

9. OC iii 360.

10. OC iii 361.

11. OC i 1134-8; cf. *ibid.* 350-1.

12. OC iii 437, 440.

13. OC. iii 251.

14. OC iii 351.

15. OC iii 360.

16. OC iii 364.

فیخته

برلین پس از پخش سخنرانی خود از رادیو درباره فیخته، به منظور نقل مستقیم جمله‌های متعدد دیگری از آثار فیخته تصمیم به تحشیه متن پیاده‌شده سخنرانی گرفت. در سخنرانیهای دیگر درباره فیخته نیز او احتمالاً از همین نسخه حاشیه‌نویسی شده و اوراقی که نقل قولها را در آنها نگاشته استفاده کرده است (هر چند بظاهر تنها بعضی از آن اوراق به‌جا مانده است). هنگامی که من به ویرایش متن پیاده‌شده پرداختم، درباره آن حواشی و نقل قولها با گوناگون یک، یکی از متخصصان فیخته، مشورت کردم، و او با تشویق برلین همه را بازیابی کرد و پیشنهاد داد عبارات بیشتری از فیخته به متن افزوده شود. پیشنهاد دیگر او این بود که در جایی از متن ترتیب جدیدی به مطالب داده شود تا با سیر تحولات فکری فیخته بهتر و با بصیرت بیشتری مطابقت پیدا کند. برلین این پیشنهاد را پذیرفت و، بنابراین، در اینجا نیز از آن پیروی شده است؛ ولی برای افزودن نقل قولهای بیشتر، در متن تجدید نظر نکرد.

من هم نخواسته‌ام نقل قولهای اضافی را در متن بگنجانم، زیرا اولاً تعادل این سخنرانی نه تنها در قیاس با سخنرانیهای دیگر، بلکه در چارچوب خودش نیز به هم می‌خورد، و ثانیاً این کار از حدودی که عموماً برای خود معین کرده بودم تجاوز می‌کرد. ولی در این ارجاعات، عبارات منقول افزوده را آورده‌ام.

به نوشته‌های فیخته در چاپهای زیر ارجاع داده شده است:

Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, ed. I. H. Fichte (Berlin, 1845-6).

Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke, ed. I. H. Fichte (Bonn, 1834-5).

به اولی با کوته‌نوشت SW و به دومی با نشانه اختصاری NW ارجاع داده شده است.

1. Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, pp.

593-4 in Benjamin Constant, *Ecrits politiques*, de. Marcel Gauchet ([Paris], 1997).

۲. نامه مورخ ۸ ژانویه ۱۸۰۰ به Karl Leonhard Reinhold. ر. ک.:

Fichte, *Briefwechsel*, ed. Hans Schulz (Leipzig, 1925), ii 206.

3. NW i 4.

4. OC iv 320.

یا به ترجمه دقیقتر: «در طبع بشر است که ضرورت امور را با شکیبایی تحمل کند، ولی نه سوءنیت و بدخواهی دیگران را.»

5. OC iv 309.

6. SW ii 256.

۷. همان. ولی مقایسه کنید با این جملات: «هر جانوری همان است که هست. فقط انسان در اصل هیچ است. او باید بشود آنچه شایسته است که بشود؛ و چون او باید موجودی باشد برای خویشتن [نفسه]، پس باید به واسطه خویشتن چنین شود.» (SW iii 80).

۸. «من می‌خواهم خداوندگار طبیعت باشم، و او [طبیعت] باید خادم من باشد. من می‌خواهم قدرت علی بر او داشته باشم، ولی او هیچ قدرتی نباید بر من داشته باشد.» (SW ii 192-3) «خود باید مطلقاً مستقل باشد، و همه چیز باید وابسته به آن باشد. پس آنچه لازم است اینهمانی (Übereinstimmung) شیء با خود است.» (SW i 260). فیثته در تعریف این علت ذاتی به وسیله خود و برای خود، آن را «استقلال مطلق از سراسر طبیعت» می‌خواند. (SW iv 131). «غایت قصوای ما، خودآیینی، عبارت است از... وضعی که همه چیز وابسته به من باشد و من از هر چیزی مستقل باشم، و هر چیزی که اراده کنم صرفاً به این دلیل که چنین اراده می‌کنم، در جهان محسوس من به وقوع پیوندد، مانند تن من که نقطه آغاز علت واقع شدن مطلق من است. جهان باید برای من آن چیزی بشود که تن من برای من است. البته این هدف دست‌نیافتنی است، ولی باید همواره به سوی آن پیش بروم - یعنی روی همه چیز در جهان محسوس کار کنم تا وسیله‌ای بشود برای دست‌یافتن به این هدف نهایی.» (SW iv 229). «تنها از راه تسلیم ارادی پیشداوریها و عقایدمان به پیشگاه قانون حقیقت [یعنی قانون اخلاق] نخست می‌آموزیم که در برابر ایده قانون سرفرو داریم و خاموش بمانیم؛ این قانون نخست خودپسندی ما را مهار می‌کند که قانون اخلاق باید بر آن حاکم باشد. ثمربخش‌ترین آمادگی برای تزکیه اعتقادات ما، عشق آزاد و خالی از خودپسندی به حقیقت به خاطر خود آن است.» (SW vi 14). وجدان [Gewissen] هرکس قانون اخلاق را به وی آشکار می‌سازد. همه کس دارای این قوه اساسی اخلاقی است که «به او فرمان می‌دهد آزادانه و به میل خویش و مستقل از هر نیروی خارجی، فلان چیز را اراده کند نه بهمان چیز را.» (SW vi 11).

9. SW i 412-13.

۱۰. «این صورت تاب خویشتن ما» فقط «کلاً با ماهیت تجربه مخالف است.» (SW vi 59). خویشتن درونی به شرطی بر اراده آدمی حاکم است که «اصل و مطلقاً مبتنی بر خودش باشد، نه بر هیچ چیزی بیرون از خود.» (SW iv 24). «تنها خوشی و خوشبختی ما در دنیا وابسته به فعالیت خودانگیخته ماست که از قدرت علی و بر طبق هدفهای خودمان سرچشمه می‌گیرد.» (SW vi 29). «انسان آزاد است و باید آزاد بماند؛ هیچ مرجعی غیر از این قانون

[قانون اخلاق Sittengesetz] در درون وی، مجاز نیست هیچ چیزی را به او دستور دهد؛ [قانون اخلاق] یگانه قانون اوست، و این قانون نقض می‌شود اگر او اجازه دهد که دیگری بر او حکومت کند - زیرا انسانیت در درون وی نابود خواهد شد و او به درجه حیوانات نزول خواهد کرد. (SW vi 12). «هیچ‌کس غیر از خود انسان مجاز نیست انتخاب او، جهت او و حدود او را تعیین کند. (SW vi 26). «من نمی‌توانم بدون از دست دادن انسانیت و فردیت و آزادی خود اجازه دهم که هیچ قانونی بر من تحمیل شود. (SW vi 13).

۱۱. «زندگی آدمی و همه عصرهای تاریخی صرفاً دوره‌های ضروری زمان واحد و زندگی واحد جاودان‌اند... [یعنی] زندگی Gattung [ترجمه این واژه مشکل‌ساز است، و بتقریب ممکن است به معنای گروه، جماعت، نوع یا نژاد باشد]. (SW vii 7). [طرح تاریخ این است که] Gattung آزادانه خویش را از طریق تاریخ به نمود ناب عقل مبدل کند. (SW vii 17). «افراد اکنون دیگر از نظر فیلسوف ناپدید می‌شوند، و همگی با هم در ذیل یک جماعت بزرگ قرار می‌گیرند. (SW vii 14). اندیشیدن، «اندیشیدن هیچ فرد خاص اندیشنده‌ای نیست که امکان ندارد هرگز مستقل باشد، بلکه اندیشیدن واحد و جاودانی است که همه افراد در آن اندیشه محض‌اند. (SW vii 55). «دین عبارت از این است... که کل زندگی، انکشاف ضروری آن یگانه حیات اصیل و کامل و اخلاقی و متبرک [Gattung] دانسته شود. (SW vii 240-1).

12. SW vii 37-8.

«اگر برآستی به موضوع بنگریم»، می‌بینیم «که فرد وجود ندارد و نباید به هیچ حسابی گرفته شود، بلکه باید کاملاً ناپدید گردد؛ فقط Gattung وجود دارد. (همان).

13. SW iii 39.

14. SW vi 306.

همچنین: «مفهوم فردیت [نه هرگز مفهوم موجودی تنها، بلکه] مفهومی دوسویه است که هیچ‌گاه نه فقط متعلق به من، بلکه... همواره متعلق به من و متعلق به او، متعلق به او و متعلق به من است؛ آگاهی مشترکی [است] که در آن، دو آگاهی در یک آگاهی متحد می‌شوند. (SW iii 47-8).

۱۵. آزادی، رهایی آدمی از جبر علیت طبیعی، از این پس دیگر علیت ذاتی فرد نیست، بلکه فرایندی است که «Gattung به توسط افراد پیاپی رفته‌رفته خود را می‌راند. (SW vii 20). «توان عقلی آدمی»، سائقه آدمی برای رهاساختن خویش از سلطه نیروهای کور طبیعت «تنها در حیات Gattung جلوه‌گر می‌شود، و هرگز در هستی فرد صرف متجلی نیست که هدف سائقه طبیعی او فقط حفظ خود و بهروزی شخصی است. (SW vii 22). «این حیات یکتا و دگرگون‌شدنی عقل [Leben der Vernunft]... از چشم‌انداز زمینی در میان کثیری از افراد تقسیم می‌شود، و بنابراین، در کلیت آن فقط در حیات یکتای کل Gattung نمایان می‌گردد. (SW vii 25). «بالاترین خطا و اساس حقیقی همه خطاهای دیگر... این است که فرد خیال کند بنهایی می‌تواند برای خود [لنفسه] وجود داشته باشد و زندگی کند و بیندیشد و عمل کند، یا کسی معتقد شود که خود، یعنی این شخص خاص، اندیشنده اندیشه‌های خویش است، [غافل از اینکه] او فقط یک اندیشه در اندیشه‌ای کلی و ضروری است. (SW vii 23-4). «عقل فقط در حیات یکتای Gattung متجلی است؛ اگر عقل راهنمای زندگی ما نباشد، تنها فردیت و خودپسندی برجای می‌مانند. پس زندگی عقلانی عبارت از این است که: فرد خویش را در درون Gattung فراموش کند و زندگی خود را به حیات جمع‌گره بزند و در راه آن فدا کند؛ و زندگی خلاف عقل عبارت از این است که: فرد به هیچ چیزی به غیر از

خود نیندیشد و در پی هیچ چیزی بجز بهروزی خود نرود... پس فقط یک فضیلت هست و آن، از یاد بردن خویش به عنوان فرد است، و تنها یک رذیلت وجود دارد و آن، در اندیشه خود بودن است... هرکسی که لذت را فقط برای خود بخواند و در فکر خویش باشد و بخواند جدا از درون Gattung و نه به خاطر آن زندگی کند... پست و حقیر و بدسرشت و تیره‌بخت است.» (SW vii 34-5). «زندگی خود را نثار Gattung کردن به معنای نثارکردن زندگی خویش به پای ایده است [مقصود فیخته از «ایده» متساویاً هم عقل است و هم آزادی]... بنابراین، تنها زندگی عقلانی، یعنی زندگی مقرون به حق و راستی و نیکی، زندگی کسی است که خویش را در طلب ایده از یاد می‌برد و در جست‌وجوی هیچ لذتی نیست مگر فداکردن کلیه لذایذ دیگر در راه ایده» (SW vii 37).

۱۶. «هیچ امر فردی نمی‌تواند در خودش و برای خودش وجود داشته باشد؛ همه‌چیز فقط ممکن است در درون کل برای کل موجود باشد.» (SW vii 63). «حقیقت درباره کل با این واقعیت به تأیید می‌رسد که اجزاء آن صرفاً با رجوع به کل تبیین‌پذیر می‌شوند و معنا پیدا می‌کنند... اجزاء فقط به واسطه این کل اساساً موجودیت می‌یابند.» (SW vii 118). «تنها چیزی که نوید ادامه [حیات به عنوان حیات و نه به عنوان ادامه وجود ناپایدار و گذرنده] می‌دهد، ادامه [هستی] ملت است که برای نجات آن، فرد باید آماده مرگ باشد تا [ملت] بتواند زندگی کند، و او فقط می‌تواند در آن و به واسطه آن زنده باشد، و این یگانه زندگی‌ای است که او هرگز آرزومند آن بوده است.» (SW vii 383).

17. SW vii 374-5.

برلین در اینجا نیز مانند اغلب موارد، مطلبی را که نقل کرده به صورت بهتری درمی‌آورد، هرچند صحت کلمات و معنا به جای خود باقی است. بسنجید با این جمله: «بدون هیچ تردید، بهره‌مندی از شخصیت و منش قوی با آلمانی‌بودن یکی است.» (SW vii 446).

18. SW vii 565.

بسنجید با: «هرکسی که از دانش و قدرت برخوردار باشد، نه تنها حق دارد، بلکه این تکلیف مقدس بر عهده اوست که آدمیان را بزور به زیر یوغ قانون درآورد – یعنی اگر چنین پیش بیاید، تنها یک تن کل ابناء بشر را مجبور کند.» (SW iv 436). «کیست آن کسی که حق دارد آبروسرور باشد؟... آن‌کس که از بیشترین بصیرت درباره زمانه و مردم خویش برخوردار است.» (SW iv 444). «روزی کسی خواهد آمد و باید بیاید که چون باتقواترین فرد در میان قوم خویش است، و همچنین رهبر ایشان است. او راهی خواهد یافت برای ترتیب جانشین شدن بهترین افراد.» (NW ii 635).

۱۹. «انبوه افراد باید یک کل بخش‌ناپذیر انداموار [اُرگانیک] تلقی شوند.» فیخته می‌گوید گوهر راستین هنر «مانند هر چیز نبوغ‌آمیز، در وحدت انداموار بی‌حد و بی‌پایان آن است.» (SW vii 95). فیخته فرایند قالب‌گیری و خلاقیتی را که اراده و خواستهای فرد آدمی بدان وسیله با وظیفه اخلاقی او متحد می‌شوند، در اختیار دولت می‌گذارد. «دولت مطلق... مصنوع [بشر] است، و بدین مقصود طراحی شده که همه نیروهای فردی را به سوی حیات Gattung براند و همه را در درون آن به هم جوش دهد.» (SW vii 144). «هدف دولت همان هدف Gattung و عبارت از این است که جملگی مناسبات انسانها بر طبق قانون عقل نظم و ترتیب یابند.» (SW vii 161). در دولت کامل، «فردیت همگان در کلیت Gattung مستحیل می‌شود.» (SW vii 146). «غایت [دولت] همچنین غایت Gattung است.» (SW vii 145). «غایت دولت... غیر از غایت نوع بشر نیست، به معنای اینکه قانون عقل بر کلیه امور بشر حاکم باشد.» (SW

161 vii). «دولت در مقام بالاترین مدیر (Verweser) کلیه امور بشر، و به عنوان... سرپرست نادانان و صغار کاملاً حق دارد گروه اخیر را به منظور رستگاری و نجات خودشان، مجبور کند.» (SW vii 436).

۲۰. دولت اکنون چیزی بیش از حاصل جمع اجزای خود است: «تصور تمامی حقیقی... نه صرفاً تمامی خیالی... نه صرفاً سرجمع یکایک افراد، بلکه اتحاد بخش ناپذیر آنان.» (SW iii 202). در دولت و از طریق دولت «همه یکی می شوند، اما نه دیگر در تصویری کلی مانند یک ترکیب، بلکه براساسی وحدت یافته به عنوان یک کلیت... عقل فقط یکی است، و نمود آن در جهان محسوسات نیز فقط یکی است؛ عقل به چند بخش مستقل تقسیم شده بود، ولی نهاد طبیعی دولت موقتاً به آن استقلال پایان داد و بخشهای جداگانه را ذوب کرد و به صورت یک کل درآورد. سرانجام، کلی نوع بشر را اخلاق بازآفرینی می کند و با هم وحدت می دهد. «تصور مفروض [از دولت] به بهترین وجه هنگامی روشن می شود که تصور محصول طبیعی اندامواری مانند درخت را شاهد بیاوریم... [هر بخشی از درخت] هر قدر هم که خواهان حفظ خود باشد، باید حفظ کل درخت را بخواهد، زیرا تنها بدان شرط حفظ خودش امکان پذیر می شود... بنابراین، از کل باید قبل از همه چیز و بالاتر از هر چیز صیانت شود.» (SW iii 203). هر فرد بخشی از کل انداموار بزرگتر دولت است: «در جسم انداموار، هر بخش دائماً در حفظ کل می کوشد، و با حفظ کل، خود را حفظ می کند؛ شهروند نیز به این شیوه با دولت مرتبط است... هر بخش و هر شهروند با حفظ خود در موقعیتی که کل به او محول کرده است، کل را در موقعیت خود حفظ می کند؛ کل به خود بازمی گردد و خود را حفظ می کند.» (SW iii 209).

21. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*
22. Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy: An Essay in the Form of Lectures* (Boston and New York, 1892), p. 162.
23. Heine, op. cit., vii 351.
24. ibid., 352.
25. ibid.
26. ibid., 353-4.
27. ibid., 354.

هگل

1. Seneca, Letters 107. 11.
2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glockner (Stuttgart, 1927-51), xi 49.

از این پس، از این اثر با کونه نوشت HSW نام خواهیم برد.

3. HSW xi 56.
4. HSW *passim*, e.g. xi 63.
5. HSW xi 63.
6. HSW vii 262-328.
7. HSW xi 59-65.
8. HSW vii 336.

۹. این استعاره که برلین آن را مستقیماً در کتاب مفاهیم و مقولات نقل می‌کند و معمولاً به برک نسبت می‌دهد، احتمالاً از کتاب زیر گرفته شده است:
H. Taine, *Discours de M. Taine prononcé à l'Académie française* (Paris, 1880).
10. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790):
«آنان که زنده‌اند، آنان که مرده‌اند، و آنان که هنوز متولد نشده‌اند»، ص ۱۴۷، در:
The Writings and Speeches of Edmund Burke, General Editor Paul Langford (Oxford 1981-), vol. 8, *The French Revolution*, ed. L. G. Mitchell (1989).
11. HSW xvii 52-6.
۱۲. مأخذ معلوم نشد.
13. *The German Constitution* [not in HSW], sect. 9: p. 313 in Georg Friedrich Wilhelm Hegel [sic], *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* [*Sämtliche Werke*, ed. Georg Lasson, vol. 7] 2nd ed. (Leipzig, 1923).
14. HSW xi 60.
۱۵. نقل به معنا از: HSW xi 119
16. Hegel to Immanuel Niethammer, 13 October 1806: i 120 in *Briefe von und an Hegel*, ed. Johannes Hoffmeister (Hamburg, 1952-60).

سن سیمون

1. *Introduction aux travaux scientifiques du dix-neuvième siècle* (1808): *Oeuvres de Claude-Henri de Saint-Simon* (Paris, 1966) vi 16; "Épître dédicatoire à son neveu Victor de Saint-Simon", *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* (Paris, 1865-78) i 98.
- از این پس: *Oeuvres*.
2. Louis Reybaud, *Etudes sur les Reformateurs ou socialistes modernes* (1840), ch. 2, "Saint-Simon et les Saint-Simoniens": vol. 1, p. 67, 7th edition (Paris, 1864); also in M. G. Hubbard, *Saint-Simon: Sa vie et ses travaux* (Paris, 1857), p. 9.
۳. البته به ادعای خودش. نویسنده کتاب زیر می‌گوید: «کوچکترین دلیل» برای این گراف‌گویی در دست نیست. ر. ک.:
Frank E. Manuel, *The New World of Henri Saint-Simon* (Cambridge, Mass., 1956), p. 13.
4. Burke, loc. cit.
5. *Oeuvres* iv 193-4.
۶. این نخستین بخش کلامی است که سرلوحه لو گلوب* در زمانی که پیروان سن سیمون مالک آن بودند قرار گرفت. در ادامه آن آمده است: «به هر توانی برحسب کار آن» (که به روایت مارکسیستها به این صورت درآمد: «به هر کس به قدر نیاز»). ر. ک.:
George G. Iggers, *The Cult of Authority* (The Hague, 1958), p. 151, note 3.
۷. این تعبیر به نقل از نطقی است که روز ۲۶ اکتبر ۱۹۳۲ استالین در خانه ماکسیم گورکی ایراد کرد

* *Le Globe*

و متن آن در دستنوشته‌ای منتشر نشده در آرشیو گورکی زیر این عنوان به ثبت رسید:

K. L. Zelinsky, "Vstrecha pisatelei s I. V. Stalinym" ("A meeting of Writers with I. V. Stalin")

متن این سخنرانی نخستین بار به انگلیسی در کتاب زیر انتشار یافت:

A. Kemp-Welch, *Stalin and the Literary Intelligentsia*, 1928-39 (Basingstoke and London, 1991), pp. 128-31.

تعبیر مورد بحث در صفحه ۱۳۱ آمده است. اصل و مأخذ آن به زبان روسی چنین است:
"inzheneri chelovecheskikh dush", I. V. Stalin, *Sochineniya* (Moscow, 1946-67) xiii 410.

گورکی آن را (بدون واژه «انسان») در نطقی در ۱۹۳۴ خطاب به گنگره نویسندگان در این جمله به کار برد: «دولت پرولتاریایی باید هزاران «مکانیک فرهنگ»* و «مهندس روح»** گرانقدر تربیت کند.» اصل و منشأ این فکر به اوایل دهه ۱۹۲۰ برمی گردد که مایاکوفسکی در بحث از نقش نویسندگان، کار آنان را به مهندسان تشبیه کرد.

۸ مأخذ شناخته نشد.

9. *Oeuvres* xviii 182-91.

بیان مطلب به این صورت از انگلس است. ر. ک.:

Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke* (Berlin, 1956-83) xix 195.

ترجمه انگلیسی:

Karl Marx, Friedrich Engels, *Collected Works* (London, 1975-).

قطعه مورد نظر در آنجا عیناً چنین است: «در ۱۸۱۶، سن سیمون اعلام می دارد که سیاست علم تولید است، و پیشگویی می کند که سیاست تماماً در اقتصاد جذب خواهد شد. شناخت اینکه شرایط اقتصادی اساس نهادهای سیاسی است در آنجا فقط به صورت جینی ظاهری می شود. اما آنچه از همان زمان در آنجا بوضوح بیان شده این فکر است که حکمرانی سیاسی بر آدمیان در آینده به مدیریت امور و هدایت فرایند تولید مبدل خواهد شد، یعنی «برافتادن دولت» که اخیراً درباره آن این همه سر و صدا بوده است.» (در *Oeuvres* سن سیمون، تاریخ بیان این فکر ۱۸۱۷ داده شده است.)

۱۰. یا عیناً: «تو جنبه‌ای از زندگی منی، و من جنبه‌ای از زندگی تو.» ر. ک.:

P. Enfantin and H. Saint-Simon, *Science de l'homme: Physiologie religieuse* (Paris, 1858), p. 199.

۱۱. تمام این «نقل قول» به استثنای نخستین جمله، مانند نقل قول بعدی، از کتاب Reybaud، ص ۱۰۹ است. ر. ک.:

"Notices Historiques I: Saint-Simon", *Oeuvres* i 121-2.

دومستر

1. Emile Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, 1st series (Paris, 1899), p. 1.
2. *ibid.*, p. 59.

3. *ibid.*
4. *ibid.*
5. S. Rocheblave, "Etude sur Joseph de Maistre", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 2 (1922), p. 312.
6. E. Quinet, *Le Christianisme et la Révolution française* (Paris, 1845), pp. 357-8.
7. "[el] matadero del difunto conde José de Maistre". Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*. vii 308 in *Obras completas*, ed. Manuel García Blanco (Madrid, 1966-71).
8. Carl L. Becker, *the Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven, 1932).
۹. مأخذ همه نقل قولها از دومینتر:
Oeuvres complètes de J. de Maistre (Lyon, 1884-7 and later unchanged impressions).
 این نقل قول از: 22-5 v.
10. v 34.
11. v 88.
12. ii 338.
13. "Dire: les moutons sont nés carnivores, et partout ils mangent de l'herbe, serait aussi juste." *op. cit.*, p. 41.
14. iv 132-3.
15. i 74.
16. viii 284.
17. viii 288.
18. viii 291.
- املیان ایوانوویچ پوگاچف رهبر یکی از شورهای روستاییان و قزاقان بود که در سلطنت
 کاترین کبیر سرکوب شد.
19. i 407, viii 91, 222-23, 268, 283, 292, 311-12, 336, 345, 512-13.
- در صفحه ۲۹۲ می نویسد: «فرقهای نفرت‌انگیز که هرگز به خواب نمی‌رود».
20. iv 32-3.
- به نقل از: کتاب عهد عتیق، «کتاب اول سموئیل نبی»، باب دوم، آیه ۸.
۲۱. از نامه مورخ ۱۸ اکتبر ۱۸۳۴ به:
 Comtesse de Senfft: letter 2338 in Félicité de Lamennais, *Correspondance générale*, ed. Louis le Guillou (Paris, 1971-81), at vi 307.
22. iv 208-9.
- در اصل فرانسه:
 "Ce rictus épouvantable, courant d'une oreille à l'autre, et ces lèvres pincées par la
 cruelle malice."
23. ix 494.

فهرست اعلام

| | | |
|---|--------------------------------|--|
| [Staël, Anne Louise Germaine de] | [Akhmatova, Anna] | آخمتووا، آنا |
| ۷۳، ۴۴ | | ۱۴ |
| [Stalin, Josef] | [Aron, Raymond] | آرون، رمون |
| استالین، یوسیف | | ۳۷ |
| ۲۵۰، ۲۰۷، ۲۰۱ | [Aztecs] | آزتکها |
| [Stendhal] | | ۱۶۸ |
| استاندال | [à Kempis, Thomas] | آکمپیس، توماس |
| ۲۳۵ | | ۲۱۶ |
| [Stephen, James] | [Aquinas, St Thomas] | آکویناس، توماس |
| استیون، جیمز | | ۲۱۶، ۷۳ |
| ۲۱۱ | [Alexander I] | آلکساندر اول (تزار روسیه) |
| [Stephen, Leslie] | | ۲۱۲ |
| استیون، لسلی | | آلمان ۱۵، ۲۳، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۴، |
| ۷۱ | | ۱۲۷، ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۶۷، ۱۷۷، ۱۷۹، ۲۲۴، |
| اسکندر مقدونی ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۴، ۱۹۸ | | ۲۳۸، ۲۲۶ |
| [Smith, Adam] | | آمریکا ۳۶، ۹۲، ۱۷۷، ۱۸۱، ۲۲۵ |
| اسمیت، آدام | | آندره آبل ۱۴ |
| ۲۰۲ | | آفغانن، بارتلمی پروسپه |
| [Schlesinger, Arthur] | [Enfantin, Barthélemy Prosper] | ۲۰۴ |
| اشلزینگر، آرثر | [Augustine, St] | آوگوستینوس قدیس |
| ۳۷ | | ۲۱۶، ۷۳، ۴۰ |
| [Schlegel, August] | [Einstein, Albert] | آیشتاین، آلبرت |
| اشلگل، آوگوست | | ۱۵۷ |
| ۱۷۱ | [Epicureans] | اپیکوریان |
| [Schlegel, Friedrich] | | ۱۰۹ |
| اشلگل، فریدریش | | ارسطو ۴۰، ۷۳ |
| ۱۷۱ | | ارشمیدس ۱۹۸ |
| [Confessions] | [Orwell, George] | ارول، جرج |
| اعترافات (ژان ژاک روسو) | | ۱۷۸ |
| ۷۳ | | اسپانیا ۱۸۱، ۲۱۶ |
| افلاطون ۴۰، ۴۳، ۶۰، ۷۴، ۸۶، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۷۸ | | اسپینوزا، بندیکت |
| اقلیدس ۷۰، ۱۵۷ | | ۷۴، ۷۰ |
| [Acton, John Emerich Edward] | | استال، آن لونیوز ژرمن دو |
| اکتن، لرد | | |
| ۷۳ | | |
| [Oakeshott, Michael] | | |
| اکشات، مایکل | | |
| ۳۷ | | |
| [Holbach, Paul Dietrich] | | |
| آلباک، پل دیتریش | | |
| ۷۰، ۶۹، ۵۳ | | |
| [Olympus] | | |
| المپ | | |
| ۱۸۳، ۱۳۳ | | |
| [Elizabeth I] | | |
| الیزابت اول (ملکه انگلستان) | | |
| ۲۳۸ | | |

| | | |
|---|----------------------------|---|
| بریتانیا ۱۴، ۳۰، ۱۸۱ | [Emile] | امیل (ژان ژاک روسو) |
| بک، گونار | | ۹۳ |
| [Beck, Gunnar] | | اندرسن، هانس کریستین |
| ۲۴۵ | | ۱۶۲ |
| بل، دانیل | [Andersen, Hans Christian] | انقلاب روسیه ۱۴ |
| ۳۷ | | انقلاب فرانسه ۲۳، ۳۹، ۴۴، ۵۲، ۹۹، ۱۰۶، ۱۳۳، ۱۶۸، ۱۸۰-۱۸۲، ۱۸۴، ۱۹۱-۱۹۴، ۲۰۲، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۲۶، ۲۳۷، ۲۳۹ |
| بتم، جرمی | [Bentham, Jeremy] | انگلس، فریدریش |
| ۷۰، ۶۳ | | ۲۵۱ |
| بویو، نوربرتو | [Bobbio, Norberto] | انگلیس/انگلستان ۳۶، ۵۲، ۱۰۳، ۱۹۶، ۲۰۵ |
| ۳۷ | [Engels, Friedrich] | ۲۳۸ |
| بورین | [Bourbon] | اونامونو، میگل د |
| ۲۰۹ | | ۲۱۰ |
| بوردالو، لویی | [Bourdoulou, Louis] | ایگناتیف، مایکل |
| ۲۱۶ | [Unamuno, Miguel de] | ۳۷ |
| بورودینو، نبرد | | ۱۶۸ |
| بوسونه، ژاک ب. | [Ignatieff, Michael] | بابوف، فرانسوا-نویل |
| ۲۱۶، ۴۶ | | ۱۸۴ |
| بوسنور، رمون | [Bossuet, Jacques Bénigne] | بارکلی، جرج |
| ۲۰۴ | [Bonheur, Raymond] | ۴۲ |
| بیسمارک، اوتو فون | [Bismarck, Otto von] | بازار، آمان |
| ۱۵۵ | | ۱۷۶ |
| بیکن، فرانسیس | [Bacon, Francis] | باگراتیان، پرنس |
| ۱۸۰ | [Bazar, Amand] | ۲۲۱ |
| پاراسلسوس | [Paracelsus] | بتهوون، لودویک |
| ۱۲۰ | | ۱۲۲ |
| پاره‌تو، ویلفردو | [Pareto, Vilfredo] | بدن، ژان |
| ۵۹ | | ۷۶ |
| پاریس ۶۴، ۹۱، ۱۳۱، ۲۰۴ | | برادلی، فرانسیس هربرت |
| پاسترناک، بوریس | [Pasternak, Boris] | ۱۵ |
| ۱۴ | [Bodin, Jean] | برزیل ۱۴۱ |
| پاسکال، بلز | [Pascal, Blaise] | برک، ادموند |
| ۱۸۳، ۴۳ | | ۲۵۰، ۲۲۹، ۲۳۳، ۱۹۷، ۱۶۱، ۱۲۹، ۱۲۵ |
| پاناما، کانال ۱۸۱ | | برگسون، هانری |
| پاوند، عزرا | [Pound, Ezra] | ۲۳۵ |
| ۲۴۰ | | برلین ۱۲۷، ۱۶۷ |
| پتروگراد [لنینگراد/سن پترزبورگ] ۱۴، ۲۰۹، ۲۲۱، ۲۱۲ | [Bergson, Henri] | برلین، مندل |
| پدیدارشناسی روح (کنورگ فریدریش هگل) | | ۱۳ |
| ۱۶۵ | [Berlin, Mendel] | |
| پرتغال ۱۴۱ | | |

- پروس ۵۲، ۵۸، ۱۶۷
پلخانف، ج. و. [Plekhanov, G. V.]
۱۵
پوپ، الکساندر [Pope, Alexander]
۷۰
پوپر، کارل [Popper, Karl]
۳۷
پوگایف، امیلیان ایوانوویچ
۲۵۲ [Pugachev, Emelyan Ivanovich]
پین، تام [Paine, Thomas]
۴۴، ۷۰، ۱۰۳
پیه‌مون-ساردنی ۲۱۱
ترکیه ۱۵۶
تور (خدای ژرمانیک رعد) [Thor]
۱۳۲
تورگو، آن ژاک ژبر
۵۸ [Turgot, Anne Jacques Robert]
تورینو ۲۱۳
توک‌ویل، الکسی دو
۴۲ [Tocqueville, Alexis de]
تولستوی، لئو [Tolstoy, Lev]
۴۲، ۲۲۱، ۲۳۵
تیتوره‌تو [Tintoretto]
۲۰۱
جرج دوم (پادشاه انگلستان) [George II]
۵۲
جنگ و صلح (لئو تولستوی)
۲۲۱ [War and Peace]
جنگ‌های سی ساله ۱۰۸
جهان‌جسور جوان (آلدوس هاکسلی)
۶۷ [Brave New World]
چرنیشفسکی، نیکلای
۲۰۷ [Chernyshevsky, Nikolay]
چهار مقاله درباره آزادی (آیزایا برلین)
[Four Essays on Liberty]
۱۳، ۲۱، ۳۰، ۳۳
چین ۶۴
حشاشین [Assassins]
۶۰
- حلقه وین ۱۵
خاطرات (دوک سن‌سیمون) [Mémoires]
۱۸۰
داستایفسکی، فتودور [Dostoevsky, Fedor]
۴۳، ۷۳
دالامبر، ژان لو ژن [Alembert, Jean Le Rond d']
۶۴، ۷۰، ۹۱، ۱۸۱، ۱۸۳
دانتون، ژرژ ژاک [Danton, J. J.]
۹۹
دانته آلیگیری [Dante Alighieri]
۴۰
دانونتسیو، گابریله [Annunzio, Gabriele d']
۹۲، ۲۳۹
داوید، فلیسین [David, Félicien]
۲۰۴
دایرةالمعارف [Encyclopédie]
۵۲، ۵۳، ۶۴، ۸۲، ۹۳، ۱۱۷، ۱۸۱، ۱۹۹
۲۲۴
درباره انسان (کلود-آدرین هلوئیوس)
۵۲ [De l'homme]
درباره روان (کلود-آدرین هلوئیوس)
۵۱ [De l'esprit]
دکارت، رنه [Descartes, René]
۴۵، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۷۶، ۱۸۰
دُن‌کیشوت [Don Quixote]
۱۶۵
دوک دو سن‌سیمون [Duc de Saint-Simon]
۱۸۰
دومستر، ژوزف [Maistre, Joseph de]
۳۹، ۴۱، ۴۳، ۷۱، ۲۴۱-۲۰۹، ۲۵۲
دیدرو، دنی [Diderot, Denis]
۶۴، ۷۰، ۷۴، ۸۶، ۹۱
دیلتهی، ویلهلم [Dilthey, Wilhelm]
۱۶، ۱۹
راخمیله‌ویچ، سولومون
۱۵ [Rochmilevich, Solomon]
راسل، برتراند [Russell, Bertrand]
۴۱، ۲۴۴

| | | | |
|--|------------------------------------|--------------------------------|---|
| [Girondins] | ژنو ۸۲، ۹۰ ژیروندن | [Rawls, John] | رالز، جان |
| [Sade, marquis de] | ۲۳۷، ۱۸۲ ساد، مارکی دو | [Redern, Sigismund Ehrenreich] | ۳۷ ردرن، ز.ا. |
| | ۸۸ | [Renan, Ernest] | ۱۸۲ رنان، ارنست |
| | ساردنی ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۳۸ | | ۲۳۵ |
| | ساووا ۲۱۱، ۲۱۲ | | رنسانس ۱۴۸، ۱۶۸ |
| | سقراط ۱۷۶ | [Stoics] | رواقیان |
| | سنت‌بؤ، چارلز آگوستین | | ۱۰۹، ۳۱ |
| [Saint-Beuve, Charles-Augustin] | | | روبسپیر، ماکسی میلین |
| | ۲۱۱، ۲۱۰ | [Robespierre, Maximilien] | |
| | سنت‌هلن ۱۶۴ | | ۵۲، ۹۹، ۱۳۲، ۱۶۸، ۲۱۰ |
| | سن ژوست ۲۱۱ | | رویکون، رود ۱۱۵ |
| | سن سیمون، کلود-هانری | [Rorty, Richard] | رورتی، ریچارد |
| [Saint-Simon, Claude-Henri] | | | ۳۷ |
| | ۲۵۰، ۲۳۴-۲۳۶، ۲۱۲، ۱۷۵-۲۰۸، ۴۰، ۳۹ | [Roosevelt, Franklin] | روزولت، فرانکلین |
| | ۲۵۱ | | ۲۰۵، ۱۷۷ |
| [Seneca] | سِنکا | [Rousseau, Jean-Jacques] | روسو، ژان ژاک |
| | ۱۵۶ | | ۳۰، ۳۱، ۳۹، ۴۰، ۶۴، ۷۰، ۱۰۲-۷۳، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۵۶، ۱۷۶، ۲۱۵، ۲۲۳-۲۲۵، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۶، ۲۱۳، ۲۱۲، ۲۰۹، ۱۲۴، ۵۸، ۱۴، ۱۳، ۲۲۶ |
| [St Louis] | سن لویی | | ۲۳۸، ۲۳۱ |
| | ۱۸۹ | | روم ۱۵۶، ۱۸۳، ۱۹۵، ۲۳۱ |
| | سونیس ۵۱ | | رُیس، جوسایا |
| [Sorel, Georges] | سورل، ژرژ | [Royce, Josiah] | ۱۳۲ |
| | ۲۳۵ | | ریشلیو، ژان دو پلسیس |
| | سوژر، آبه دو سن‌دنس | [Richelieu, Jean du Plessis] | ۱۰۸، ۲۳۱ |
| [Suger, abbé de Saint-Denis] | ۲۳۱ | | ریشه‌های رمانتیسم (آیزایا برلین) |
| [Cicero] | سیسرون | [The Roots Of Romanticism] | ۲۴۳ |
| | ۲۰۳، ۷۳، ۴۰ | | ریکرت، هاینریش |
| | سیسموندی، ژان شارل لئونارد دو | [Rickert, Heinrich] | ۱۶ |
| [Sismondi, Jean Charles Léonard de] | | | ریگا ۱۳، ۱۴ |
| | ۱۹۶ | | ریوی، لو مرسیه دو لا |
| | شاتوبریان، فرانسوا رنه آگوست | | ۷۰ |
| [Chateaubriand, François René Auguste] | | | ژاکوبنها |
| | ۲۳۵ | | ۲۳۷، ۲۱۶، ۲۱۲، ۲۱۰، ۱۹۶، ۹۹ |
| [Charlemagne] | شارلمانی | [Rivière, Le Mercier de la] | ژانسنیست‌ها |
| | ۱۸۰، ۱۵۵ | [Jacobins] | ۲۳۰ |
| | شافتسبری، آنتونی اشلی | | |
| [Shaftesbury, Anthony Ashley] | ۷۴، ۷۰ | [Jansenists] | |
| | شامبری ۲۱۱ | | |

- شکسپیر، ویلیام [Shakespeare, William] ۱۵۵
شیلینگ، فریدریش ویلهلم [Schelling, Friedrich Wilhelm] ۱۷۱
شوروی ۱۴
شیطانها (فتودور داستایفسکی) [Devils] ۷۳
شیگالف (شیطانها) [Shigalev] ۷۳
شیلر، یوهان کریستف فریدریش فون [Schiller, Johann Christoph Friedrich von] ۲۱۲
عمو نام ۱۰۷
عیسی مسیح ۸۶، ۱۷۶، ۲۱۰
فاگه، امیل [Faguet, Émile] ۲۲۴، ۲۱۱، ۲۰۹
فالستاف [Falstaff] ۱۵۵
فاوست (یوهان ولفگانگ گوتنه) [Foust] ۲۴۱
فاوستوس [Faustus] ۱۲۰
فرانسه ۲۳، ۳۰، ۳۹، ۴۴، ۵۱، ۵۲، ۶۴، ۷۱، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۳۳، ۱۶۸، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۱-۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۱-۱۹۳، ۲۰۲، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۲۶، ۲۳۷، ۲۳۹
فریدریش کبیر (پادشاه پروس) [Frederick II (the Great)] ۵۸، ۵۲
فوریه، فرانسوا شارل ماری [Fourier, François Charles Marie] ۱۷۶
فونتئل، برنار لو بوویه دو [Fontenelle, Bernard le Bovier de] ۵۱
فیشته، یوهان گوتلیب [Fichte, Johann Gottlieb] ۳۲، ۳۹، ۴۰، ۱۳۴-۱۰۳، ۱۶۲، ۱۷۶، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۸
فیلمر، رابرت [Filmer, Robert] ۴۶
قرارداد اجتماعی (ژان ژاک روسو) [The Social Contract] ۸۶، ۸۵، ۹۲
قرون وسطا ۶۲، ۷۷، ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۹۵-۱۹۲، ۲۰۹
کابت، ویلیام [Cobbett, William] ۱۹۶
کاپادوکیها [Cappadocians] ۱۵۶
کاترین کبیر (امپراتور روسیه) [Catherine II (the Great)] ۵۸، ۲۵۲
کارلایل، تامس [Carlyle, Thomas] ۹۲، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۶۳، ۱۷۱
کالوینسم [Calvinism] ۸۴
کالینگ‌وود، ر. ج. [Collingwood, R. G.] ۱۵
کانت، ایمانوئل [Kant, Immanuel] ۱۵، ۱۷، ۳۰، ۳۲، ۳۶، ۴۹، ۱۱۸-۱۱۲، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۴۹، ۱۷۹
کپرنیک، نیکلای [Copernicus, Nikolaus] ۱۸۰
کپلر، یوهان [Kepler, Johannes] ۴۵
کتاب مقدس ۱۱۳، ۱۹۲
کرامول، آلیور [Cramwell, Oliver] ۱۵۵
کرس ۲۳۸
کلبهٔ عمو تام (هریت بیچر استو) [Uncle Tom's Cabin] ۱۰۷
کلریج، سمونل تیلور [Coleridge, Samuel Taylor] ۱۷۱
کُندرسه، ماری ژان [Condorcet, Marie Jean] ۴۴، ۵۲، ۵۸، ۶۸، ۷۰، ۱۰۳، ۱۰۶، ۲۱۵، ۲۲۹
کُندیاک، اتین بونو دو [Condillac, Étienne Bonnot de] ۲۱۵، ۲۲۳
کنستان، بنژامن [Constant, Benjamin] ۴۰، ۱۰۳، ۱۰۴

| | | | |
|--|--------------------------------|----------------------------------|------------------------------|
| [Le Globe] | لو گلوب | [Kutuzov, Mikhail] | کوتوزف، مینخایل |
| | ۲۵۰ | | ۲۲۱ |
| [Louis XIV] | لویی چهاردهم (پادشاه فرانسه) | [Quinet, Edgar] | کینه، ادگار |
| | ۱۵۵، ۱۰۸ | | ۲۱۰ |
| [Louis XVI] | لویی شانزدهم (پادشاه فرانسه) | | گالیله ۴۵، ۱۳۶، ۱۸۰ |
| | ۲۳۷ | [Gregory VII, Pope] | گرگوریوس هفتم، پاپ |
| [Louis XVIII] | لویی هجدهم (پادشاه فرانسه) | | ۱۸۹ |
| | ۲۰۷ | [Grotius, Hugo] | گروتیوس، هوگو |
| | لهستان ۲۲۶، ۲۲۷ | | ۴۰ |
| | مادرید ۱۸۱ | [Green, T. H.] | گرین، ت. ه. |
| [Marx, Karl] | مارکس، کارل | | ۱۵ |
| | ۲۳۵، ۱۸۶، ۱۸۵، ۱۷۵، ۱۵ | | گوا ۱۴۱ |
| [Machiavelli, Niccolò] | ماکیاویلی، نیکولو | | گوته، یوهان ولفگانگ فون |
| | ۷۶، ۶۰، ۴۰ | [Goethe, Johann Wolfgang von] | ۲۴۱ |
| [Malesherbes, Chrétien] | مالزرب، کرتین | [Gorky, Maxim] | گورکی، ماکسیم |
| | ۸۶ | | ۲۵۱، ۲۵۰ |
| [Mandarins] | ماندارین‌ها | | لارنس، دیوید هربرت |
| | ۶۴ | [Lowrence, David Herbert] | ۱۲۳، ۹۲ |
| [Mayakovsky] | مایاکوفسکی | [Lassalle, Ferdinand] | لاسال، فردیناند |
| | ۲۵۱ | | ۱۰۶ |
| | مترینخ، کلمنس ونسل | [Locke, John] | لاک، جان |
| [Metternich, Clemens Wenzel] | ۱۶۷ | | ۱۵۸، ۸۵، ۷۷، ۷۶، ۴۴، ۴۰ |
| | مسکو ۲۲۱ | [Lamennais, Félicité de] | لامنه، فلیسیته دو |
| | مصر ۲۰۱ | | ۲۳۳، ۲۱۱ |
| | مفاهیم و مقولات (آیزایا برلین) | | لایبنیتس، گوتفرید ویلهلم فون |
| [Concepts and Categories] | ۲۵۰ | [Leibniz, Gottfried Wilhelm von] | |
| [Mephistopheles] | مفیستوفلس | | ۱۸۰، ۷۰ |
| | ۲۴۱ | | لئونی ۱۳ |
| | مکزیک ۱۸۱ | [Leroux, Pierre] | لرو، پیر |
| | متسکیو، شارل لویی دو سکوندا | | ۱۷۶ |
| [Montesquieu, Charles Louis de Secondat] | | [Laski, Harold] | لسکی، هارولد |
| | ۲۲۶، ۱۴۷، ۷۸، ۷۰، ۶۵، ۵۱ | | ۲۱۱ |
| | مندهویل، برنارد دو | | لگری، سایمون (کلبه عموتام) |
| [Mandeville, Bernard de] | ۱۴۹ | [Legree, Simon] | ۱۰۷ |
| | موتسارت، ولفگانگ آمادئوس | | لندن ۱۴ |
| [Mozart, Wolfgang Amadeus] | ۱۲۳ | [Lenin, Vladimir Il'ich] | لنین، ولادیمیر ایلیچ |
| | مورا، شارل | | ۲۳۵، ۲۰۷ |
| [Maurras, Charles] | ۲۴۰ | [Luther, Martin] | لوتر، مارتین |
| | | | ۱۹۲، ۱۹۱، ۱۷۶، ۱۲۲، ۱۷ |

| | | | |
|-------------------------------------|---------------------------|-----------------------------------|---|
| [Wells, Herbert George] | ولز، هربرت جرج | [Moore, G. E.] | مور، ج. ا. |
| ۶۹ | | | ۱۵ |
| | ویتگنشتاین، لودویک | [Morley, John] | مورلی، جان |
| [Wittgenstein, Ludwig] | ۸۵، ۱۵ | | ۲۱۱ |
| [Vico, Giambattista] | ویکو، جامباتیستا | [Mussolini, Benito] | موسولینی، بنیتو |
| ۱۴۹، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۹، ۱۶، ۱۵ | | | ۹۹، ۹۲ |
| ۱۶۷ | | | موسی ۱۷۶ |
| | ویلیام سوم (ارانتز) | [Michelet, Jules] | میشله، ژول |
| [William III (of Orange)] | ۲۳۸ | | ۱۳۵، ۱۲۱ |
| [Windelband, Wilhelm] | ویندلباند، ویلهلم | [Mill, John Stuart] | میل، جان استوارت |
| ۱۶ | | | ۱۰۶، ۸۵، ۴۴، ۳۵ |
| [Habbes, Thomas] | هایز، تامس | [Miller, David] | میلر، دیوید |
| ۱۹۶، ۹۶، ۸۵، ۸۴، ۷۷، ۷۶، ۴۰ | | | ۳۷ |
| [Huxley, Aldous] | هاکسلی، آلدوس | [Napoleon] | ناپلئون |
| ۱۷۸، ۶۷ | | | ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۴۹، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۸۰ |
| [Hanover] | هانور، خاندان | | ۲۱۳، ۲۲۱، ۲۳۸ |
| ۲۳۸ | | | نامه‌های ایرانی (شارل لویی منتسکیو) ۲۲۶ |
| [Haydn, Joseph] | هایدن، یوزف | | نقد عقل محض (ایمانوئل کانت) |
| ۱۲۳ | | [Critique of Pure Reason] | ۱۳۲ |
| [Heine, Heinrich] | هاینه، هاینریش | [Novalis] | نووالیس |
| ۱۳۱-۱۳۳ | | | ۱۷۱ |
| [Herzen, Alexander] | هرتسن، آلكساندر | [Nietzsche, Friedrich] | نیچه، فریدریش |
| ۲۱۶، ۲۸، ۱۵ | | | ۹۱، ۹۲، ۱۲۳، ۱۶۳، ۲۳۹ |
| | هرذر، یوهان گوتفرید | [Newton, Isaac] | نیوتن، آیزاک |
| [Herder, Johann Gottfried] | | | ۴۲، ۴۵، ۴۹، ۵۲، ۱۱۶، ۱۳۶، ۱۵۴، ۱۵۷ |
| ۱۶۹، ۱۶۷، ۱۳۹-۱۴۱، ۱۱۹، ۷۰، ۳۵ | | | ۱۷۶، ۱۸۰، ۱۸۳ |
| ۲۲۴، ۱۸۷ | | | نیویورک ۱۴ |
| | هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش | | واشنگتن ۱۴ |
| [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich] | | [Washington, George] | واشنگتن، جرج |
| ۱۳۵-۱۷۴، ۱۲۶، ۱۰۷، ۷۰، ۴۰، ۳۹، ۲۴ | | | ۱۸۱ |
| ۲۱۲، ۱۸۴، ۱۷۶ | | [Wagner, Richard] | واگنر، ریچارد |
| هلند ۱۸۱ | | | ۱۳۵ |
| | هلوتز جدید (ژان ژاک روسو) | [Walzer, Michael] | والتر، مایکل |
| [La Nouvelle Héloïse] | ۹۳ | | ۳۷ |
| | هلوسیوس، کلود-آدرین | [Vermandois] | ورماندوا |
| [Helvétius, Claude-Adrien] | | | ۱۸۰ |
| ۳۹، ۴۰، ۴۴، ۴۹، ۷۲-۵۱، ۷۴، ۸۰، ۸۵ | | | ولتر، فرانسواماری آرونه |
| ۱۷۱، ۱۴۷، ۱۱۸، ۱۱۵، ۹۳، ۹۱ | | [Voltaire, François Marie Arouet] | |
| هملت ۱۵۵ | | | ۵۱، ۶۴، ۸۹، ۱۷۱، ۲۱۲، ۲۳۶-۲۳۴ |

| | | | |
|---------------------------------------|-------------------------|----------------------|----------|
| ۱۷۱، ۸۹، ۷۴، ۴۲ | [Hamlet] | هملت (ویلیام شکسپیر) | ۲۱ |
| یانسنیوس، کرنلیوس | | | |
| [Janssenius, Cornelius] ۲۳۰ | [Hooker, Richard] | هوکر، ریچارد | ۴۰ |
| ینا، شهر ۱۶۵ | | | |
| ینا، نبرد ۱۶۶ | [Hugo, Victor] | هوگو، ویکتور | ۲۳۵، ۲۱۱ |
| یورک‌تاون ۱۸۱ | | | |
| [Joseph II] یوزف دوم (امپراتور اتریش) | | هومبولت، ویلهلم فون | ۴۴ |
| ۵۸ | [Humboldt, Wilhelm von] | | |
| [Justinian] یوستینیانوس | [Homer] | هومر | ۱۸۳ |
| ۸۳ | | | |
| [Julius Caesar] یولیوس قیصر | [Hitler, Adolf] | هیتلر، آدولف | ۹۹، ۹۲ |
| ۱۳۸، ۱۱۵ | | | |
| یونان ۱۸۳، ۱۰۹، ۶۸، ۲۵ | [Hume, David] | هیوم، دیوید | |